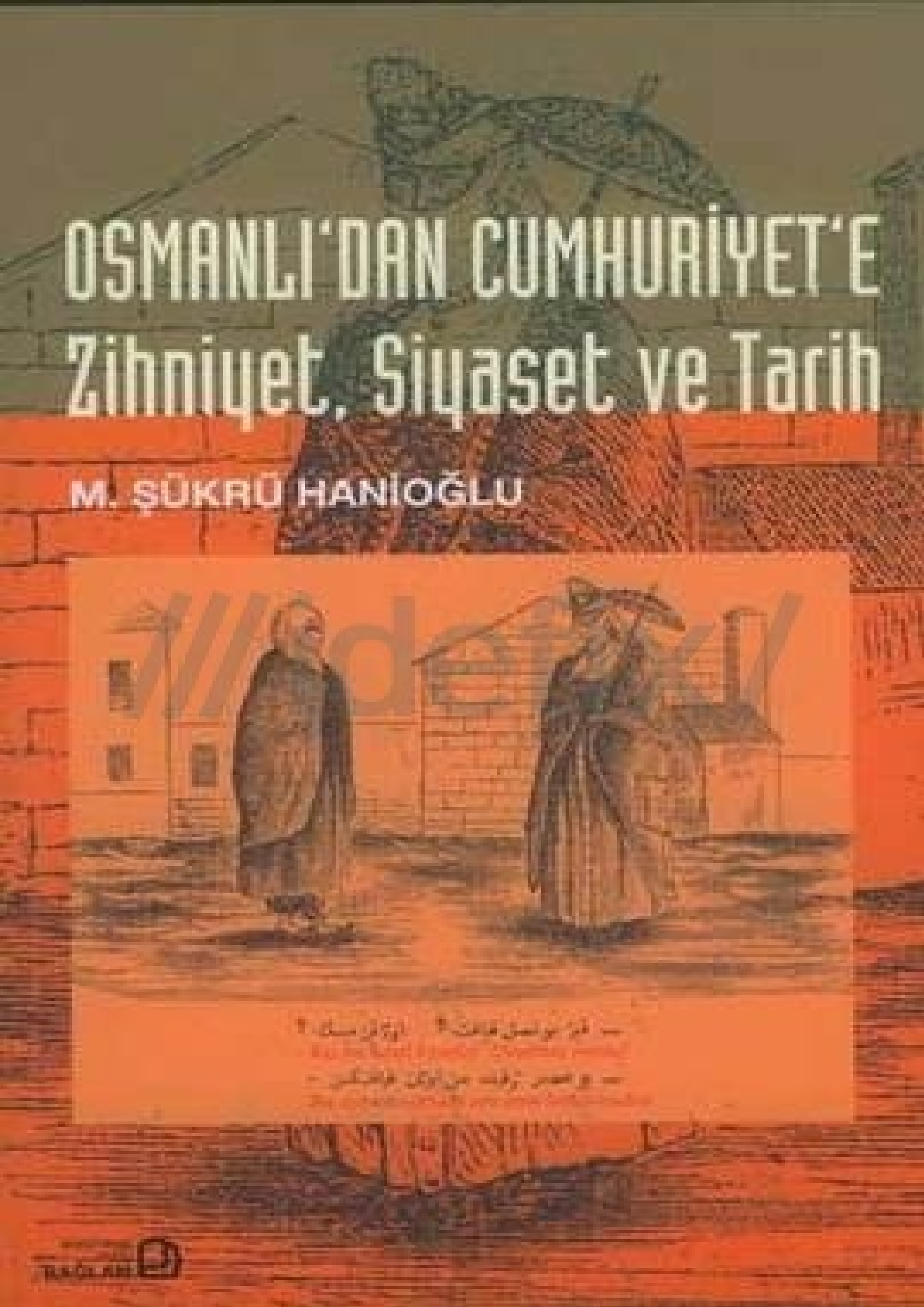
# OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
# Zihniyet, Siyaset ve Tarih

M. ŞÜKRÜ HANİOĞLU



Bağlam Yayınları 273

İnceleme/Araştırma 189

ISBN 975-8803-67-0

M. Şükrü Hanioğlu

Osmanlı‘dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih

© Bağlam Yayıncılık

© Şükrü Hanioğlu

Birinci Basım: Ekim 2006

Kitap Tasarımı: Canan Suner

Kapak Karikatürü: *Hayal*, No: 157, 5 Haziran 1291 (17 Haziran 1875)

Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık

Litros Yolu II. Matbaacılar Sitesi / Topkapı

**BAĞLAM YAYINCILIK** Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu/İstanbul

Tel: (0212) 513 59 68 / 244 41 60 Tel-Faks: (0212) 243 17 27

Web: www.baglam.com e-mail: bağlam@bağlam.com

# OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E

## Zihniyet, Siyaset ve Tarih

M. ŞÜKRÜ HANİOĞLU

# içindekiler

*Telif Sayfası*

*İç Kapak*

**Sunuş**

**Giriş**

## Bölüm I: **DİNBİLİM, BİLİMCİLİK, MODERNLİK, ÇAĞDAŞLAŞMA**

• Din, bilim, bilimcilik

• Dinde “Reform”

• İki Türkiye

• Max Weber - İslami Calvinistler

• Osmanlı Popüler Materyalizmi

• Bir Medenîleşme Projesi ve Bilim Dini Olarak Vülgermateryalizm

• Pozitivist felsefe ve yanılgılar

• İkinci Meşrutiyet’ten Günümüze Bilim-Din-Modernleşme

• Batılılaşma, modernleşme, çağdaşlaşma ve Türk toplumu

• Geçmişten Günümüze Örtünme, Çağdaşlık ve Medenîleşme Projesi

• Dindar Bir Dinsiz ya da Dinsiz Bir Dindar: Dr. Abdullah Cevdet ve Modern Türk Toplumu

• Amerika ve Türkiye’de lâiklik, kamusal akıl ve hukuk yorumları

## Bölüm II: **ZİHNİYET, AYDINLAR, SEÇKİNCİLİK, ENTELEKTÜELLER, BASIN, ÜNİVERSİTE**

• Asırlık bir ideolojinin yıldönümü

• Aydınlar ve devlet

• Aydınlanma ve siyaset

• Entelektüel kimlik ve entelektüel ortodoksluk

• Osmanlı-Türk Seçkinciliğinin Unutulan Kuramcısı

• Seçkinler ve nitelikleri

• Milletlerin Ruhu, Şarklı Zihniyeti ve Siyasî Doğruluk

• Yeniçeriler, Hür Basın ve Milleti Müsellâha

• Türk basınının siyasallaştırma hastalığı!

• Üniversite ve ideoloji

• Üniversiteler ve “Ülke Menfaatleri”: ABD’de Ortadoğu Çalışmalarının Geleceği

## Bölüm III: SİYASET, DEMOKRASİ, KİMLİK, CUMHURİYET, DIŞ SİYASET YAPIMI

• Rejimimizin temelleri ve kamusal yorumları

• Tarihî Gelişimi İçinde Yüksek Siyaset

• ‘Baskıcı iktidar-komplocu muhalefet’ sarmalı ve Türk toplumu

• Demokrasi ve Millet İnşaı

• Dersimiz Demokrasi

• Hikmet-i hükûmet ve demokrasi

• Demokrasi Eğitimi ve Seviyesi

• Temsil aracı mı? Modernleşme hizmetinde bürokratik kurum mu?

• “Bütünlük” ve “Katılım” Arasında Çevre

• Tarihî Gelişimi İçinde Kimlik Sorunumuz

• Üst kimlikler olarak Türklük ve Türkiyelilik

• Tarihî süreç içinde kimlikler, kimlik çatışması ve demokrasi

• Azınlıklar ve hakları

• Ulus-devletlerde miras paylaşımı komedisi

• Cumhuriyet’in Getirdikleri ve Irak’taki Osmanlı İdaresi

• Yeni cumhuriyetçilik

• Batılılaşma Yolunda Kimlik Arayışı

• Osmanlı geçmişi ve dış siyaset yapımı

• Büyük Devletlerle İttifak: 1907-1914 Döneminden Alınacak Dersler

• Yirmibirinci Asır İmparatorluğu

## Bölüm IV: TARİH, ERMENİ MESELESİ, İTTİHAD ve TERAKKİ‘DEN CUMHURİYETE GELİŞMELER

• Mükemmel Tarih Yaratma Tutkusu

• Tarihsizlik çözüm mü?

• Türk Altın Çağcılığı ve Günümüz Sorunları

• Sorumluluğun Tarihe Havalesi

• Sorunların Kaynağı Osmanlı Yönetimi mi?

• Osmanlı Oryantalizmi

• İşi tarihçilere mi bırakmalı?

• Ermeni Meselesini İki Millet Arasındaki Kan Davası Gibi Görürsek Anlayamayız

• Tarihçi de hakem olamaz hariciye de
• Yemen, Irak ve UlusDevlet
• Farklı bir diaspora ve Türk milliyetçiliği
• Doksan Altı Yıl Sonra 10 Temmuz
• Çeteler, Vatanseverlik, Kahramanlar
• Türk İstiklâl Harbi ve günümüz Türk toplumu
• CHP ve toplumumuzda ideolojik değişim

**Sonuç Yerine**

*Yazar Hakında*

# sunuş

2002 YILI sonunda değerli meslektaşım Dr. Şahin Alpay'ın tavsiyesi ve dönemin Zaman gazetesi genel yayın yönetmen yardımcısı Eyüp Çan'ın önerisi sonrasında değişen aralıklarla bu yayın organında yorum yazıları yazmaya başladım. Zaman gazetesinin Batı basınındaki op-ed yazıların yayınlandığı bölümleri andıran ama yazara daha geniş alan tanıyan yorum sahifeleri, bana güncel konular üzerine tahliller yapma imkânı sundu. Bu alanda konu seçimime en ufak bir müdahalede bulunmayan ve sıklıkla kelime sınırlarını zorlayan yazıları aynen yayınlayan Zaman gazetesi yöneticilerine teşekkür etmek istiyorum. Anılan süre içinde yorum sahifelerinde görevli çok sayıda değerli gazeteci, yorumların Internet ortamından alınarak yayına hazır hale getirilmesinde tasavvur edilebilecek her türlü yardımı gösterdiler. Bu konuda bilhassa Ahmet Turan Ayhan ve Ramazan Akkır'a teşekkürü borç bilirim.

Güncel meselelere farklı bakış açıları getirmek amacıyla kaleme alınan bu yorumlar beklemediğim ölçüde ilgi uyandırdı. Yayınlamış olduğum akademik çalışmalarla ilgili olarak gönderilen mesajlar genellikle iki haneli rakamlara ulaşmazken, neredeyse gazetedeki her yorum sonrasında elliye yakın not aldım ve sanal âlemde de olsa çok sayıda kimse ile fikir alışverişinde bulunma imkânına ulaştım. Bu bakımdan yorumlar, benim gibi yurt dışında yaşayan bir akademisyen ile ülkesi arasında köprü oluşturdular. Bana yazma zahmetinde bulunan okurların önemli bir bölümü ortaya koydukları değişik fikirlerin yanı sıra tüm yorumların derlenerek kitap haline getirilmesi arzusunu dile getirdiler.

Yorumların derlenmesi aşamasında Gültekin Tan onları baştan sona okuyarak gözden kaçan tashih ve imlâ hatalarını tespit konusunda çok değerli katkılarda bulundu.

Metni ayrıca okuyan Suat Ak da önemli değişiklikler yapılmasını mümkün kıldı. Tüm bu yardımlara içtenlikle teşekkür etmekle beraber yorumlardaki hata ve değerlendirmelerin sorumluluğunun sadece yazara ait olduğunu belirtmek isterim.

M. Şükrü Hanioğlu

18 Ağustos 2006
Princeton, NJ

# giriş

BU DERLEME 2002 sonundan 2006 yazına kadar Zaman gazetesinde yayınlanan elli beş adet yorum ile 2003 yılında Milliyet gazetesi için hazırlanan bir değerlendirme yazısını kapsamaktadır. Bunlara ilâveten Nuriye Akman tarafından 2005 yılında yapılan ve derlemede ele alınan konularla yakından ilişkili bir röportaj da metne eklenmiştir.

Yukarıda sözü edilen yazıların tümü kendi içinde bütünlüğü hedef alan çalışmalar olup ileride bir kitabın bölümleri haline gelecekleri varsayımıyla kaleme alınmamışlardır. Dolayısıyla okuyucunun bu derlemeden, belirli bir konu üzerine, bir yazım planı çerçevesinde hazırlanmış bir kitapta bulunabilecek akıcılık ve tahlili beklememesi, söz konusu metinleri bağımsız parçalar olarak değerlendirmesi gerekmektedir. Aynı sebepten ötürü metinde belirli bir konu üzerine kaleme alınmış bir kitapta varlığı yadırganacak tekrarlar da bulunmaktadır. Böylesi bir derlemeden temel amaç yukarıda zikredilen yazıların toplu biçimde okuyucuya sunumu olduğu için bu tekrarlar aynen bırakılmış ve metinlere mevcut tashih hatalarının düzeltilmesi dışında müdahalede bulunulmamıştır.

Söz konusu yazılar okunurken bunların dört yıllık bir zaman diliminde toplumumuzun gündemini işgal eden konular üzerine kaleme alındıkları unutulmamalı ve değerlendirmeleri bu bağlamda yapılmalıdır. Gene kitaptaki dört ana bölüm ve bunların içindeki alt başlıkların sadece akıcılığı temin etmek amacıyla yazar tarafından düzenlendikleri gözden uzak tutulmamalıdır. Diğer bir ifadeyle, okuyucu bu bölümleri okuduğunda belirli bir konu üzerinde sistematik bir bilgiye ulaşamayacak; ancak benzer konular üzerinde farklı değerlendirmelerden istifade etme imkânı bulabilecektir.

Derlemeyi meydana getiren yazılar akademik bir üslûp ve bunun beraberinde getirdiği şekil şartları çerçevesinde değil, geniş kapsamlı gazete yorumları ve değerlendirmeleri olarak kaleme alınmışlardır. Bu nedenle metinlerde son derece sınırlı sayıda alıntı sunulmuş ve dipnotlar ya da diğer yollarla kaynaklara atıfta bulunulmamıştır. Zaten yazılarda herhangi bir kaynaktan bunu gerektirecek derecede istifade edilmemiş ve yorum karakterine sadık kalınmıştır. Bu nedenle metnin temelde bir araştırma değil

bir yorum çalışması olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Aynı nedenden ötürü, çalışmanın sonuna bir sonuç bölümü ve dizinin eklenmesi de gerekli görülmemiştir. Bir anlamda her yazı kendine ait bir neticeyi ihtiva etmektedir.

Buna karşılık tüm yazıların bir değerlendirmesini yapan ve yazarın ortaya koymaya gayret ettiği bakış açısını kısaca tartışan bir not “Sonuç Yerine” başlığı altında kitabın sonuna eklenmiştir. Ancak bunun konulu bir kitabın sonuç bölümü olarak mütalaa edilmemesi gerektiğinin tekrar altı çizilmelidir.

Yorumlar değerlendirilirken, bunların bir kısmının diğerlerine nazaran oldukça uzun oldukları görülecektir. Bu bir tercih ya da belirli konulara daha fazla ehemmiyet atfedilmesinden kaynaklanmamaktadır. 2002 sonundan 2005 başına kadar Zaman gazetesi yorum sahifesi yöneticileri, yayın siyasetleri çerçevesinde daha kısa yazılar talebinde bulunmuşlar, anılan tarih sonrasında ise yazı uzunluğu konusunda bir kısıtlama getirmemişlerdir. Bu nedenle yakın dönemde yazılan yazılar diğerlerine nazaran daha uzundur ve okunmalarının kolaylaştırılması için ara başlıklar kullanılmıştır.

Bu derleme, din ve modernlikten siyaset ve kimlik meselelerine, toplumumuzun tarihe yaklaşımından kamusal rejim yorumlarımıza kadar değişik konular üzerine yapılmış değerlendirmeleri bir bütün halinde okuyucuya sunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle okuyucunun zihninde sorular uyandırabilir ya da ele alınan konuların mekanik sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde tahlilinin ne denli zor, hatta imkânsız olduğunu düşündürebilirse, kendisini hedefine ulaşmış sayacaktır.

bölüm **bir**

# DİNBİLİM, BİLİMCİLİK, MODERNLİK, ÇAĞDAŞLAŞMA

# Din, bilim, bilimcilik

*26/08/2004*

Din ile bilim arasında var olduğu düşünülen “ezelî ve ebedî” çatışmanın insanlık tarihinin ve kendi toplumumuzun temel dinamiği olduğu fikri, on dokuzuncu asrın ortalarından beri, Osmanlı/Türk entelektüelleri tarafından hararetle benimsenmiştir.

Şemseddin Sami Bey’den Celâl Nuri (İleri)‘ye, Adnan Adıvar’dan Niyazi Berkes’e kadar uzanan yazarlarca kaleme alınan eserlerin toplumsal ve iktisadî değişkenleri bir kenara iterek hep böylesi bir dinamiği varsaymaları şüphesiz bir tesadüf eseri değildir. Son günlerde meydana gelen tren kazaları ile ilgili olarak Türk basınında yapılan tartışmaların da kendilerine fikrî arka plân olarak bu zemini almaları, toplumumuzda vülgerleştirilmiş bir bilimcilik (scientism) tezinin popüler düzeyde hâlâ ne denli etkili olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

19. asırda altın çağını yaşayan bilimcilik yalnızca her şeye kadir bir “bilim”i ideolojisinin merkezine yerleştirmekle kalmıyor, felsefe, insan davranışları ve toplumsal bilimlerin de deneysel bilimlere ait yöntemlerle yapılması gerekliliğini savunuyordu. Bu tez yâni bilhassa Alman vülger materyalizminin etkisinde deneysel bilimler ve tıbbın her şeyi açıklamaya kadir olduğuna -meselâ bilinç ve fikir üretiminin beyin ve sinir sistemini meydana getiren “madde”nin basit bir işlevi olduğunun “ispat edildiğine”- duyulan “inanç,” on dokuzuncu asrın son yirmi yılında Osmanlı entelektüellerinin de hatırı sayılır bir bölümünün Ludwig Büchner’in izinde bilimi dinselleştirmelerine neden olmuştu.

Bu kendine özgü bir gelişme olmaktan ziyade, Carlton J. H. Hayes’in “Bir Materyalizm Nesli” olarak tavsif etmeyi uygun gördüğü bir entelektüel kuşağın Osmanlı ülkesindeki yansımasından başka bir şey değildi.

## Bilimcilik furyası ve Türk toplumu

Beyrut, Kahire ve İskenderiye’de el-Muktataf’ın başını çektiği dergiler aracılığıyla başlayan Darwinizm tartışması, Büchner’in, Darwinizmin kendisinin “Madde ve Kuvvet” üzerine ortaya koyduğu tezleri ispatladığını iddia ettiği çalışmalarının Dr. Şibli Şumayyil tarafından Arapçaya tercüme edilmeleri sonrasında daha da alevleniyor, İstanbul’da Abdullah Cevdet Bey, Büchner’in eserinin “Tefekkür” bahsini Türkçeye çeviriyor, Kahire, Bağdat,

Beyrut, İzmir'de neşredilen ilk Büchner reddiyelerini yeni "bilim dini"nin salikleri haline gelen entelektüeller cevap bile verilmesi gerekmeyen "hurafat ve israîliyât" olarak yorumluyorlardı. Beşir Fuad Bey'in bilimsellikle bağdaşmadığı için şiirin bir kenara bırakılmasını tavsiye etmesi, Dr. Şerafeddin Mağmumî'nin "beynin işlevlerini kalbe atfederek bilimsellikten uzaklaştıklarını" iddia ettiği şairlere karşı başlattığı savaşta hayvanlara dair şiir yazan edebî şahsiyetleri, yapabiliyorlarsa, hasta hayvanları şiirleriyle tedavi etmeye çağırması, bize bugün tuhaf gelen fikirler olmakla birlikte, bir neslin hatırı sayılır sayıda entelektüelinin içselleştirdiği derin bir inancın delilleridir.

Bunun sonucunda, tıpkı 1872 Temmuz'unda ünlü cerrah Henry Thompson'un dindarları pazar günleri okunan dua kitabında hastalar için mevcut duaları okuyarak, eğer varsa, duanın gücünü bilimsel olarak ispata davet etmesi sonrasında Robert Seeley'den Huxley ve Holyoake'e kadar pek çok entelektüelin dahil oldukları tartışma benzeri fikir münakaşaları -meselâ Balkan Savaşları sırasında Meşihat'ın okullara okunması için gönderdiği duaya karşı İctihad mecmuası tarafından açılan kampanya- biraz gecikmeli de olsa Osmanlı/Türk toplumuna taşınıyordu. Ahmed Midhat Efendi'nin kendisinin ve Hoca Musa Efendi'nin yorumlarıyla bir tartışma kitabı haline getirdiği ve din-bilim çatışması tezinin İncil'i kabul edilen John W. Draper'in Niza'-i İlm ü Din adlı eserinin dönemin satış rekoru kıran kitapları arasına girmesi, Osmanlı entelektüel çevrelerinin bu alandaki tepkilerinin Avrupa ya da ABD'de ortaya çıkanlardan fazlaca farklı olmadığını göstermektedir.

Bu tartışmanın Osmanlı bağlamında kazandığı bir hususiyet ise fetiş haline getirilen dinselleştirilmiş bilimin, salikleri tarafından, Batı'nın üstünlüğünün de arkasındaki güç olarak kutsanmasıydı. Bunun sonucunda ise oldukça muğlak -meselâ teknolojik gelişme ve mühendisliğin de sıklıkla içine sokulduğu- ama "her şeye kadir" olduğuna inanç duyulan bilimin, fazla da uzak olmayan bir gelecekte yaratacağı yeni ahlâk anlayışı ile dinlerin yerini alacağı kabul ediliyordu. Tekrar edilmek gerekirse bu fikrî zemindeki tartışmalar, meselâ 1853 yılında Lord Palmerston'un müdahalede bulunmak zorunda kaldığı kolera salgınına karşı bir günlük oruç tutulmasını teklif eden Edinburg Kilisesi ile doktorlar arasındaki münakaşa, gene İngiltere'de 1864 yılında alınan güzel ürün nedeniyle şükran duası okunmasına bilimciler tarafından gösterilen sert tepki, on dokuzuncu asrın ikinci yarısı ile yirminci asrın ilk yıllarının olağan olaylarındandı ve din-bilim çatışmasını insanlığın temel dinamiği olarak gören entelektüeller Batı toplumlarında hiç de yabana atılamayacak sayıdaydı. Bu fikirler belirttiğimiz gibi Osmanlı entelektüel çevrelerinde de pek çok taraftar buluyorlardı ki bunun da fazla garipsenecek

bir yönü yoktu.

## Popüler bilimin yansımaları

Sorun bu tartışmaların neden Osmanlı/Türk kamuoyuna taşınmış olması değil böylesi bir "bilimcilik" anlayışının nasıl olup da daha vülger biçimiyle günümüz Türk kamuoyunda egemen popüler söylemi oluşturmakta olduğudur. Bu tür bir "bilimcilik" Sovyetler Birliği kurucuları tarafından dahi felsefî sığlıkla malûl ve aşırı idealist bir ideoloji olarak mahkum edilmişti. Gene Lange düzeyindeki düşünürler böylesi bir "bilimciliğin" felsefesizliğinin yarattığı sorunların altını çizerken, Justus von Liebig kalibresindeki bilim adamları "bilimcileri" abartılı genellemeler yapan "amatörler" olarak görüyorlardı.

Bu söylemin toplumumuzda günümüze değin fazla bir değişim göstermeden varlığını sürdürebilmesinin temel nedeni Türk resmî ideolojisinin, felsefî boşluğuna karşın, 19. asır Alman vülger materyalizminin deneyci "bilimciliği"ni, onu kurucularının hiç de arzu etmedikleri biçimde on sekizinci yüzyıl Fransız materyalizmi ile harmanlayarak, sisteminin merkezine yerleştirmiş olmasıdır. Nitekim, bu nedenle Dr. Şibli Şumayyil, Salamah Musa, İsmail Mazhar hattâ Kasım Emin gibi düşünürlerin yoğun gayretlerine karşın günümüz Arap dünyasına sınırlı etki yapabilmiş on dokuzuncu asır Alman vülger materyalizmi ve bilimciliği, Türk entelektüel ve popüler söylemlerinde egemenliğini sürdürebilmekte, Türk basınında, Avrupa ve Amerikan yayın organlarında ancak 19. asır ortalarında görülebilen tartışmalar, sıklıkla gündeme gelebilmektedir. İlginçtir ki, on dokuzuncu asır Alman vülger materyalizmi ve "bilimciliği"ni Türk toplumuna taşıyan düşünürler bu ideolojinin iki temel zaafını yâni kendi dindarlarını yaratacak bir inanç sistemine dönüşme karakterini ve böylesi bir sistem olarak mevcut inanç sistemleri karşısında ne denli zayıf kalacağını hissetmişlerdi. Onlara göre bu sorunlara mutlaka çare bulunması gerekiyordu. İşte bu nedenledir ki, bu entelektüeller JeanMarie Guyau'ya bir cankurtaran simidi gibi sarılmak zorunda kalıyorlardı. Ancak, böylesi sentezlere yönelmek yerine, Avrupa'da vülger ideoloji sınıflamasının dışına çıkamayan bu ideolojinin yeni bir toplum inşaı aşamasında daha da vülgerleştirilmesi günümüzde dahi hissedilen tesirler icra etmiştir. Bunların en belirgini ise toplumumuzun bir 19. asır tartışmasını sürdürmekte ve enerjisini bu alanda tüketmekte olmasıdır. William James bu bir buçuk asır önceki din-bilim çatışması tezlerini yorumlarken, tartışmanın her iki tarafının militanlarının temel bir felsefî tartışmayı tam anlamıyla ayağa düşüren fikrî seviyede bireyler olmakla birlikte bu derecede çetrefil bir konuya bu netlikle yaklaşabilmenin rahatlığını

duyduklarına işaret etmişti. Aynı açıdan bakılacak olursa, Adnan Adıvar'ın Büchner'in Madde ve Kuvvet kitabını okuduğu dönemin hayatının "fikren en rahat zamanları" olduğunu belirtmesinin bir tesadüf eseri olmadığını ifade etmek mümkündür. Böylesi bir rahatlığa bir yirmi birinci asır toplumu olarak sahip olmak ise şüphesiz fazlasıyla iftihar edilecek bir başarı değildir.

# Dinde “Reform”

*14/05/2005*

Yirminci asır başından itibaren Osmanlı/Türk entelektüel hayat ve siyasetinin gündeminden hiç çıkmayan konulardan birisi de şüphesiz “Dinde Reform”dur.

On sekizinci asır Fransız ve on dokuzuncu asır Alman popüler materyalizminin, pek de anlamlı olmayan, telifiyle yaratılan Osmanlı/Türk “Aydınlanmacı Bilimciliği” toplumda dinin yerine bilimin geçeceği bir “aydınlık” geleceği hedeflemekle birlikte, gerek bu geleceğin zeminini hazırlamak ve gerekse de dönüşüm sürecini hızlandırmak amacıyla “din”i de bilimselleştirme gayreti içine girmiştir. Her ne kadar bu amaçla ortaya konulan eserlerin üslûb ve kullandıkları kaynaklar, aynı dönemde modernliğin önlerine koyduğu sorunlara cevap verme amacıyla ulema tarafından geliştirilen tezlerle, ilginç benzerlikler gösterirse de bu müşabehetin sathî ve yanıltıcı olduğunu vurgulamak gerekir.

“Dinde Reform” tezi savunucularının konuya yaklaşımlarında göze çarpan iki çarpıcı husus dine modern toplumların ortak inancı olduğu varsayılan Hıristiyanlık merkezli yaklaşılması ve bunun tabiî neticesi olarak reforma da bu dinin geçirdiği dönüşüme referans verilerek atıfta bulunulmasıdır. Dolayısıyla bu tez benzeri bir “reform” yapılmaksızın modernliğe cevap verilmesinin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Bu vurgu yapılırken, modernliğin de “Avrupa” ya da “Batı” ile sınırlandırıldığının gözden kaçırılmaması gerekir. Nitekim, bu fikirleri müdafaa edenlerden Keçecizâde İzzet Fuad Paşa’nın ifadesiyle “1300 sene evvel çölde, çöl için yapılmış kavânin ve nizâmât” ile “Avrupa kıt’asında” hayat sürdürmek imkânsızdır.

Konuya böylesi bir zaviyeden yaklaşan “Dinde Reform” tezi müdafiileri, dolaylı olarak, iki temel varsayımda bulunmaktadırlar. Bunlardan birincisi, belirli bir evrim geçiren ve bu nedenle Sosyal Darwinist kuramla açıklanması mümkün olan Hıristiyanlığın aksine, İslâmiyet’in tüm müesseseleriyle beraber ezelî ve ebedî bir durağanlık arz etmekte olduğudur. Her şeye şâmil ve bir din için işlediği varsayılan evrimin diğerinde yaşanmadığını ve yaşanamayacağını iddia etmek şüphesiz söz konusu tezin müdafiilerinin bu alanda ciddî bir zihnî bulanıklık içinde bulunduklarını göstermektedir. Aynı fikir karmaşasını modernliğin bu kimselerce sabit, değişmez, sınırları kesin bir kavram olarak yorumlanmasında da görmek mümkündür. Burada en azından Cumhuriyet öncesinde “dinde reform” talebinde bulunan Osmanlı

entelektüellerinin tezlerindeki bu zayıf halkanın bilincinde olduklarını belirtmek gerekir. Ama onların bir açıklama olarak ileri sürdükleri Müslüman idarecilerin baskıcılığının evrimi engellediği fikrine katılmak şüphesiz oldukça güçtür. Birinci varsayımın tabiî bir neticesi olan ikincisi ise belirli bir müdahale yapılmaksızın İslâmiyet'in, kendi dinamikleriyle modernliğe cevap verebilmesinin imkânsız olduğudur.

Bu nedenle nihaî tahlilde "Dinde Reform," evrime dirençli bir bünyenin din dışı unsurlar (bilim) tarafından müdahale edilerek düzeltilmesi, zamanla uyumlu hale getirilmesini (asrîleştirme) savunmaktadır. Bu teze göre, ancak bu sağlandıktan sonra çağıyla barışık hale gelebilecek olan İslâm âlemi (ya da onun bir bölümü) -aynen Hıristiyan dünyasında olduğu gibi- toplumsal ve bilimsel gelişmeye engel olma yerine onları içselleştirecektir.

## Reform tezinin zaafları

Bu yaklaşımın temel zaafı, Hıristiyan dinî reformasyonunun bambaşka bir çağın ve fikir ortamının ürünü olduğunu, ondokuz, yirmi ve yirmi birinci asır modernliğine cevap verme gibi bir amacının bulunmadığını göz ardı etmesidir. Her ne kadar Katolik Kilisesi ile reform çağı öncesi ve sonrası bilim çevreleri arasında mevcut bir gerginlikten bahsetmek mümkünse de bu hareketi bilim tarafından dinin ıslah edilmesi, dinin kendine bilimsel gelişmeler çerçevesinde çekidüzen vermesi, asrîleşmesi olarak yorumlamak ona hiç taşımadığı bir nitelik atfetmekten başka bir şey değildir. Gerek Luther ve gerekse de Hus, Savonarola, Waldo, Wyclyf benzeri öncüllerinin böylesi amaçlarla reform müdafiiliği yaptıklarını varsaymak, onların tezlerindeki kuvvetli Hıristiyan vurgusunu neredeyse tamamen bir kenara atmak, ancak tarihi kaba bir din-bilim çatışması şemasıyla açıklamaya gayret ederken anakronizm rekorlarını yerle bir eden toplumumuz seçkinlerince yapılabilir. Bir yandan Hıristiyan reformunu tabiî bir evrim olarak mütalâa ederken, öte yandan da onun Hıristiyan karakterini göz ardı etmek söz konusu "Dinde Reform" tezinin bir diğer zaafıdır. Bunun yanı sıra, Reformasyon sonrasında Hıristiyanlıkla modernliğin ve modern bilimin mutlak uyumunun gerçekleştiği tezi ise tabiatıyla bir fanteziden başka bir şey değildir.

Benzeri bir zihnî karışıklık da lâiklik ile dinî "reform" arasında karşılıklı bir ilişki varsayılmasıyla ortaya konulmaktadır. Türk toplumunun önemli bir kesiminde lâikliğin ne kadar katı uygulanırsa din üzerinde o derece kuvvetli bir "reform" tesiri icra edeceğine inanılması, bu kesimlerin, "lâiklik" kadar "din" kavramını anlamada da ciddî sorunları olduğunu ortaya koymaktadır.

"Dinde Reform" tezinin, dinin iç dinamiklerinden umudu keserek

yukarıdan aşağıya gerçekleştirmeye soyunduğu yeniden yapılandırma girişimlerinin karşılaştığı temel sorun dindar kitlenin bu eylemi bir dışarıdan müdahale olarak algılamasıdır. Dindarlığı tartışma götürmeyen Hıristiyan reformcularının aksine bir asrı aşan bir süredir bir "tenvir-tenevvür" ilişkisi çerçevesinde Müslüman kitleleri "çağa uydurma" cehdiyle ortaya çıkan Osmanlı entelektüellerinin hepsi de bu kitle tarafından "yeni bir din yaratma" suçlamasına maruz bırakılmış ve dolayısıyla yaratabildikleri tesir son derece de sınırlı olmuştur. Bu kimseler ise başarısızlıklarının nedenini temel tezlerinin yanlışlığında aramak yerine, seçkinci hareket mensuplarının tabiî refleksiyle, kitleyi suçlama davranışı içine girmişlerdir. Nitekim, kendilerini modern bilim vasıtasıyla "reform" yapmaya çalışan müçtehitler olarak gören bu kimseler neden Muhammed Abduh ve Raşid Rıza benzeri bir tesir icra edemediklerini, ya da kitlelerin neden halk İslâm'ı önderlerinin peşinden gittiğini anlayamayarak bunu basit bir "cehalet" söylemi çerçevesinde değerlendirmişlerdir.

## Reformcuların temel açmazı

Aynı şekilde kitlelerin önüne "reform" müdafii olarak çıkarılan ve "İngiltere'de terakkiyât mı evveldir Protestanlık mı?" sorusuna verdiği "Şübhe edilmez ki Protestanlık zuhur etmeyüb de eski Hıristiyanlık bâki kalsa idi medeniyet-i hâzıradan nâm ü nişân olmazdı" cevabıyla temel yaklaşımını ortaya koyan Ubeydullah Efganî benzeri "âlim"ler de söz konusu kitleden aynı olumsuz cevabı almışlardır. Nitekim, ne Ubeydullah Efganî'nin Mâide Suresi'ndeki (5/54) "Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah sevdiği ve kendisini seven müminlere karşı alçakgönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir kavim getirecektir." ifadesini Protestanlıkla paralel bir reform yaparak asrî bir "kavm-i cedid" yaratma tezine temel yapmaya gayreti ve ne de Garblılaşma savunucularının "Tanrıya ilk def'a Türkçe söyleyen imam" olarak övgülerine mazhar olan Mehmed Cemaleddin Bey'in "Kur'an ve hadisleri" yirminci asır felsefesi ışığında yeniden yorumlama fikri bu kitleden ilgi görmüştür. Günümüzde benzeri tezlerle ortaya çıkan şahsiyetlerin de gerekli "tenevvürü" sağlayamamalarının nedeni, kendilerinin kitle tarafından geleneği yabancı bir söylem haline sokma gayreti içinde bireyler olarak kabul edilmeleridir. Aslında cehalet ile suçlanan kitlenin, geleneğe dayalı bağdaştırma çabaları ile onu yabancılaştırarak yeni söylem yaratma gayretleri arasındaki ince farkı tespitte gösterdiği duyarlılık dahi bu ithamın fazla anlamlı olmadığını göstermektedir. "Dinde Reform" tezini savunan Osmanlı entelektüelleri, Müslümanların "terakkiyât-ı medeniyeyi ancak Müslüman bir menba'dan istinbat ve kabul" edeceklerinin farkında idiler. Ama

anlayamadıkları fevkalâde ehemmiyetli bir husus kitlenin kendilerini gerçek anlamıyla geleneğe sahip çıkan Müslümanlar olarak mütalâa etmemesiydi.

İkinci Meşrutiyet Garbcılığı'nın "Dinde Reform" tezlerini resmî devlet siyaseti haline getiren erken Cumhuriyet rejiminin de tüm gayretlerine karşın kitleden aldığı cevap farklı olmamıştır. Kitle, gerek rejimin dini bilimselleştirme gayretlerine ve gerekse de "gerçek" Müslümanlığın ne olduğu konusunda kendisini "tenvîr"e gayret eden "müçtehitler"e karşı mesafeli bir yaklaşımı benimserken, sorunlara gelenek çerçevesinde cevap vermeye çalışan halk İslâm'ı önderlerinin söylemlerini içselleştirmiş, onlara destek vermiştir. Türk seçkinlerinin bu söylemlerin yarattığı büyük dönüşümü, modernliğe verdiği cevapları, modern karakterini anlamamakta ısrar etmesi ve bunlara destek veren kitleleri çağdışı, "hurafât ve isrâiliyat" ile kandırılmış, aydınlatma yoluyla tedaviye muhtaç yığınlar olarak mütalâa etmeleri toplumumuzun başta gelen sorunlarından birisidir.

Kendi modernliğini tek, tartışılmaz ve tartışılması teklif edilemez karakteri nedeniyle kutsayan bir ideolojinin, herkesi tenvîr-tenevvür ilişkisi çerçevesinde kendine benzetme konusundaki ısrarı, bu ideolojinin siyaset üzerindeki zaman zaman tekelciliğe varan kontrolü ile birleşince toplumda gerçek anlamda çoğulculuğa engel olma benzeri neticeler doğuran bir gerginliğe neden olmaktadır. Buna, farkında olmadan, bir din gibi sarılanların sormaları gereken sual aslında evrime dirençli, değişmezlik karakteri baskın ideolojinin kendilerininki olup olmadığıdır.

# İki Türkiye

*31/05/2004*

Dışarıdan bakıldığında teknik bir ayrıntı gibi gözüken bir üniversite giriş imtihanı katsayısı değişikliği üzerinde kopan fırtına bize her şeyden önce sembollerle temsil edilen bir çatışmanın derinliğini göstermektedir. Fransız İhtilâli ile 1905 arasındaki dönemi belki de en iyi anlatan "İki Fransa" terimi gibi günümüzde her ne kadar inkâr etmeye çalışılırsa çalışılsın var olan "İki Türkiye" çeşitli semboller aracılığıyla yapılan bir toplumsal savaşın kutuplarını meydana getirmektedirler. Bu anlamda modern bir misâl olarak Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kürtaj sembolü etrafında yapılan savaşa benzeyen "İki Türkiye" arasındaki kavganın gerek Fransız geçmişinden ve gerekse de günümüzdeki Amerikan toplumundan farklı yönü, mücadelenin, kendi Ortodoksluğunu yaratan Türk laikliğinin temelini meydana getirdiği ideolojik yapının aldığı şekil nedeniyle, bir dinler savaşı halini almasıdır.

18. yüzyıl Fransız materyalizmi ile 19. yüzyıl Alman vülgermateryalizmini karıştırarak d'Holbach'ın Akl-ı Selim'i ile Büchner'in Madde ve Kuvvet'i melezi bir materyalizmin vülgerleştirilen zemininde yaratılan laikliği modernlik büyüsüyle karıştırarak ideolojisinin temeline oturtan "Resmî Türkiye," farkında olmadan ve istemeden yeni bir din yaratmıştır. 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında bu ideolojinin temellerini atan ideologların kendilerinin "Akl-ı Selim"in peygamberi olduğu bir dinin müritleri olduklarını belirtmiş olmaları bir tesadüf değildir. Ancak, bu kimselerin beklentilerinin tersine, modernlik tekelinin kırılması ve bilimin mevcut dinleri birer "hurafât ve "isrâiliyât" yığını olarak tarihin çöplüğüne göndererek tüm toplumun ve aydınlanan insanlığın dini haline gelememesi toplumun dengesini altüst eden bir dinler savaşının başlamasına yol açmıştır. Resmî Türkiye'nin 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı toplumu içinde yaratılan ideolojisinin mimarları olan Osmanlı Garbcıları istikbâlin, Jean-Marie Guyau'nun deyimiyle, "din yokluğu" içinde kendi materyalizmlerinin idealist rötuşlarla düzeltilerek bireyi felsefî anlamda dindar kılan bir din haline geleceğini ümit ediyorlardı.

Bu süreç içerisinde mevcut dinlerin kaderi paganizminkine benzeyecek ve insanlık bu sorundan kurtularak terakki yolundaki ilerlemesine hız katacaktı. Dolayısıyla bu düşüncenin mimarları kısa bir tenvir-tenevvür (aydınlatma-aydınlanma) süreci sonrasında din kaynaklı "sorunların" yaşanmadığı bir toplumsal huzur ortamı sağlanacağını düşünüyorlardı. 19. yüzyıl sonu 20.

yüzyıl başı dönem entelektüel tarihini bilenler bu alandaki gelişmeleri tahmin etmede uğranılan başarısızlığı abartmanın doğru olmadığını kolaylıkla teslim ederler. Bugün bize fazla da anlamlı gelmeyen bu kurgu o dönemlerde entelektüel yaşamın hakim kuramıydı ve bu çevrelerde insanlığın en önemli tarihî sıçramalarından birisini gerçekleştireceğine duyulan inanç tamdı.

Resmî Türkiye'nin 20. yüzyılın ilk yarısında göremediği bir diğer gelişme de Türk laikliğinin de bir parçasını meydana getirdiği ideolojinin kendi Ortodoksluğunu yaratabileceği olmuştur. Tıpkı günümüzde birçok konuda Katolik kilisesinden daha katı yorumları sahiplenen Amerikan Protestan teşkilâtları ya da İslâm'ın özüne dönme ilkesi çerçevesinde püritanizmi savunma amacıyla ortaya çıkan ama süreç içinde kendi tezini katı bir kuram haline getiren Vehhabi ve Selefi hareketleri gibi Türk laikliğinin temelini meydana getirdiği ideoloji de kendi Ortodoksluğunu yaratmış ve taraftarlarının bir bölümünü bir dinin salikleri haline getirmiştir.

Bu kendi Ortodoksluğunu yaratan yeni din literatüre "laik insan" kavramını hediye etmekle kalmamış çeşitli semboller aracılığıyla kitlelere inanç aşılamaya gayret etmiştir. Ancak burada karşısında üç temel engel bulmuştur. Bunlardan ilki bir "hurafât yığını" olarak görülen dinlerin mukavemeti ve modernliğe kendini onunla bağdaştırarak cevap vermeleri olmuştur. Bunun sonucunda zikrettiğimiz ideolojinin en önemli silahı olan "modernlik büyüsü" elinden alınmış ve modernliğin bireyin önüne koyduğu sorunlara ondan daha iyi cevap verdiği iddiasıyla ortaya çıkan din toplumdaki rolünü sürdürmüştür. Söz konusu ideolojinin bu tekeli kaybettiğini kabul etmeme yolundaki direnci ve "cehele"yi 18. yüzyıl aydınlatmacılığı yoluyla "tenvir"deki ısrarı kendi Ortodoksluğunun yaratılmasında önemli bir rol oynamıştır. Dinin modernleşme ile bağdaşabilmesinin imkânsızlığı temeline dayanan bu Ortodoksluk aynı zamanda "modernlikler" olabileceğini de reddetmekte ve yukarıda belirttiğimiz tekelini sürdürmek amacıyla kendi modernliğini "tek ve tartışılmaz modernlik" olarak savunmaktadır. 19. yüzyıl sonu mimarlarının hiç düşünemeyecekleri bir gelişme sonucunda kendi Ortodoksluğunu yaratan bu ideolojinin savunduğu modernlik güncel toplumsal gelişmelere uyum alanında bir hurafât yığını olarak aşağıladığı yaklaşımların bir bölümünden daha geride kalmıştır. Karşılaşılan ikinci engel bu Ortodoksluk sonucunda kuramcılarının öngördüğü gibi dinlerin ortadan kalkacağı bir çağda "bireyi felsefî anlamda dindar kılan bir din" yaratmak yerine katı bir din haline gelen bu ideolojinin materyalist temeli nedeniyle aşağıladığı dinlerle mücadelesindeki zorluk olmuştur.

Bu ideolojinin karşılaştığı üçüncü temel engel de umulanın aksine, ilk iki alandaki sorunlar nedeniyle, toplumun çoğunluğu tarafından değil azınlığınca

benimsenmesi olmuştur. Bu azınlık entelektüel tekeli elinde tuttuğu ve siyasî yapı ilerlemeci tek parti olduğu sürece bu engel kendisini yeteri derecede hissettirmemiş ama siyasette çoğulculuğa geçilip entelektüel tekelin kırılması, hattâ bu alandaki dengenin tersine dönmesi, özgürleştirme amacıyla yaratılan ideolojinin yasakçı bir çizgiye gelmesine yol açmıştır. Son günlerde günümüzdeki durum ile Tanzimat sonrası Osmanlı toplumu arasında yapılan karşılaştırmalar, tıpkı 1908 sonrasında iddia edildiği gibi, Tanzimat'ın yarattığı ikili yapının ortaya çıkarttığı sorunlar üzerinde durmuşlardır. Ancak, İttihad ve Terakki'den Cumhuriyet'e gerçekleştirilen tüm kanunî düzenlemelere karşın kâğıt üzerinde ortadan kalkan ikilik varlığını sürdürmüştür. Bu da bize meselenin sadece bu tür düzenlemelerle halledilemeyecek kadar derin olduğunu göstermektedir.

"İki Türkiye"nin nasıl bir bağdaştırma sonucunda "Bir Türkiye" haline getirilebileceği hepimizin üzerinde düşünmesi gereken bir meseledir. Temelleri Osmanlı son döneminde atılan ve bilhassa 1940'lar sonrasında geçirdiği Ortodokslaşma sonucunda katılaşan bir ideolojinin aslî beklentilerini karşılamaktan uzak kalan gelişmelere bakarak kendini ıslah etmesi bu alanda önemli bir adım teşkil edebilir. Ortodoksluğa sahip çıkarak daha da katılaşma ise tersine "Bir Türkiye"ye geçişi zorlaştırabilir. Ancak unutulmaması gereklidir ki, iki Türkiye'den birisinin diğerini ortadan kaldırarak "Tek Türkiye" haline getirmesi ancak toplumsal düzenin altüst olmasıyla mümkündür. Her iki Türkiye içinde de bunu kabul etmeyenler bulunmakla beraber, bunların ufak azınlıklar olmaktan öteye gitmemeleri bizi geleceğe umutla bakma imkânı vermektedir.

# Max Weber - İslami Calvinistler

*02/02/2006*

İslâmî Calvinistler tartışması temelde muhafazakâr İslâmî bir çevrede ciddî bir zihniyet dönüşümü gerçekleşmeden iktisadî girişimciliğin mümkün olmadığı varsayımına dayanmaktadır. Bunun tartışılması dahi toplumumuzun derinlerine işlemiş "Müslümanların iktisadî hayata ilgi duymadıkları" benzeri tekrarlana tekrarlana dogma haline getirilmiş tezlerin ne denli etkili olduğunu göstermektedir…

Kendi toplumsal ve kültürel meselelerini, hattâ tarihini, ancak Batı merkezli parametrelerle tartışabilen Türk entelektüelleri söz konusu alanlara "Sened-i İttifak, Türk Magna Carta'sıdır" ya da "Kur'an, Müslümanların İncil'idir" benzeri kavramsallaştırmalarla yaklaşmakta, bu nedenle de abesle iştigâl ifadesiyle tarif edilebilecek tahliller yapmaktadırlar. Son günlerde gündemimizi işgal eden "İslâmî Calvinistler" tartışması da bunun ilginç misâllerden birisini teşkil etmektedir. Yukarıda verdiğimiz misâller yardımıyla tekrar belirtmek gerekirse karşı karşıya bulunduğumuz mesele değişik siyasî yapılardaki merkez-çevre münasebetlerinin ya da farklı dinlerin hükümlerinin mukayese edilmesinin ötesinde (bunun ne denli anlamlı olduğunu izaha gerek yoktur) kendi kültürümüze ait bir tartışmanın ancak "özünden soyutlama" hattâ "ötekileştirme" vasıtasıyla yapılabilmesidir.

European Stability Initiative tarafından hazırlanan "İslâmî Calvinistler: Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakârlık" başlıklı ve konuya "önde gelen Kayserili işadamlarının pek çoğunun iktisadî muvaffakiyetlerini kendilerinin Protestan iş ahlâkına bağladıkları" benzeri, en azından, şüpheyle karşılanması gerekli bir tespitle giren rapor da "Orta Anadolu'da başarılı iktisadî girişimcilik" gibi "inanılması güç" bir gelişmeyi bir türlü kendi parametreleriyle açıklayamayan Türk entelektüel dünyasına kuramsal çerçeve tesisi imkânı sağlayan bir "ötekileştirme" aracı sunmuştur. Bu alanda yaratılan çerçeveye Max Weber'in 1904 yılında yayınlanan ünlü Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu adlı çalışmasındaki temel tezin İslâm ve Türk toplumlarına uyarlanmasıyla ulaşıldığı şüphesizdir. Bu ise gerek Weber'in tezinin yanlış anlaşılması ve gerekse de ona bir asrı aşan bir süre içinde getirilen eleştirilerden tamamen bîhaber olunmasının ötesinde kendi toplumuna, kültürüne bütünüyle yabancılaşmış, onun değerlerini ancak "ötekileştirme" yoluyla anlamaya gayret eden bir entelektüel tabakanın varlığını ortaya koymaktadır.

## Weber ve “Protestan Ahlâkı” tezi

Weber’in Calvinizm ile kapitalist girişimcilik ruhu arasında kurmaya gayret ettiği sebep-sonuç ilişkisi ele alınırken her şeyden önce bunun basit, mekanik bir sürece işaret etmediğine değinmek gerekir. Weber bu hususun altını sarahatle çizerek bir iktisadî sistem olarak kapitalizmin bizatihi reformasyonun ürünü olduğunu iddia etmek gibi mekanik bir yaklaşımının olmadığını ve meseleyi Marx’ın tek yanlı maddeci belirleyiciliği benzeri tekil bir “ahlâkîliğe” indirgemeyi amaçlamadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Weber’e dayanarak bizatihi bir ahlâkî yaklaşımın belirli bir iktisadî davranış biçimini doğuracağını ya da bu davranış biçiminin ancak belirli ahlâk anlayışının hakim olduğu toplumlarda gelişebileceğini iddia edebilmek mümkün değildir.

Bunun da ötesinde Lujo Bretano ve bilhassa Richard Tawney’in bu alanda yeni ufuklar açan çalışmaları Weber’in tezinin çok ciddî zaaflarla malûl olduğunu, tarihî gelişmeleri kendi döneminin gerçekliklerinden geriye giderek yanlış yorumladığını ortaya koymuşlardır. Tawney “kapitalist ruhun tarih kadar eski” olduğunu ve Calvinizm’in bu alanda en fazla bir ivme sağlamış olabileceğini ileri sürerken; Bretano, Rönesans ve Machiavelli’nin ortaçağ ahlâkî kayıtlarının kırılması alanında en azından Calvinizm kadar etkili olduklarını ortaya koymuştur. Weber’in tezinin yayınlanmasından itibaren çeyrek asır içinde ortaya konan bu eleştiriler sonrasında konuyu ele alan tarihçiler ise daha ciddî çelişkileri dile getirmişlerdir. Meselâ Herbert Luethy, Cenevre’de faiz uygulamasına Calvinizm’in doğuşundan bir buçuk asır önce Katolik Psikopos Fabri tarafından cevaz verildiğini tespit ederek Weber tezine ciddî bir darbe vurmuş; André Biéler, öğretisinin en ince ayrıntılarına inerek, Calvin’in gerçekte kapitalizmin önde gelen muhaliflerinden biri olduğunu ispatlamıştır. Weber tezinin aksine Calvin de Luther, Zwingli ve diğer tüm reformcular gibi iktisadî alanda Aziz Augustine ve benzeri kilise liderlerine kadar götürülebilen Katolik tezlerini aynen benimsiyordu.

Bunların da ötesinde Weber tezinin en büyük zaafı yarattığı sebep-sonuç ilişkisinin tarihî gelişime uymamasıdır. Unutmamak gerekir ki kapitalizm Calvinizm’e sonuna kadar bağlı kalan Hollanda kasabalarında değil Arminizm’i benimseten Amsterdam’da ve günümüzde bile bu geleneğin en saf haline sarılmayı iftihar vesilesi sayan İskoçya dağ kasabalarında değil Glasgow’da gelişmiştir. Aynı şekilde, Katolik Flanders, Avrupa kapitalizminin önde gelen merkezlerinden birisi haline gelirken, bâzı şehirler istisna edilirse, Presbiteryen İskoçya ciddî bir iktisadî gelişmeye sahne olmamıştır. Diğer bir ifadeyle, Protestan tarihini Cenevre cemaati, Püritanizm, Metodizm, Baptist kiliseler gibi seçme misâllerle yaratılan bir süreç olarak ele alarak üç asır içinde Amerikan kapitalizminin nasıl doğduğunu

açıklayabilmek ve Benjamin Franklin'e ulaşan bir ruhtan bahsedebilmek mümkün değildir. Weber'in on dokuzuncu yüzyıldaki Calvinizm'i, bir anlamda, Hıristiyan sosyalizmi diyebileceğimiz bir fikrî zemine oturan erken Calvinist cemaatlerle fazla bir benzerlik taşımamaktaydı.

Bu anlamda Weber, Calvinizm'in nasıl olup da süreç içerisinde bir Hıristiyan hümanizmine dönüştüğünü de açıklayamamaktadır. Bunun dışında Calvinizm'in, Westphalia Anlaşması sonrasındaki tarih diliminde tüm dünyada sürekli biçimde gerileyen bir hareket olduğunu da unutmamak gerekir. Nitekim yirminci asır ortalarına gelindiğinde Güney Afrika'da Afrikaan konuşan beyazlar istisnâ edilirse toplumsal gücü olan bir Calvinizm'den bahsebilmek de mümkün değildir. Calvinizm'in neden değişik mekânlarda farklı etkiler doğurduğunu izah etmeden onun ikitisadî belirleyiciliğe sahip bir ahlâkîlik taşıdığını savunabilmek mümkün olamamaktadır. Bu nedenledir ki günümüzde Weber tezini savunanlar dahi bu tezin aslında kendisine bir zamanlar atfedilen mekanik açıklayıcılığa sahip olmadığını, bize ancak kapitalist iktisadî ilişkinin doğuşunu açıklama alanında yapılacak ayrıntılı bir tahlilde diğer unsurları takviye edebilecek bir araç sunduğunu ileri sürmektedirler.

Weber tezi ve İslâm…

Weber'in kapitalist girişimcilik ruhu ile ahlâk arasındaki ilişkiyi ele alan tezi temelde Calvinist cemaatlerde görüldüğü iddia edilen bir yaklaşımın Lutheran ve Katolik toplumlarda gelişemediğini savunuyordu. Başka bir deyişle Weber'in karşı kutupları Calvinist cemaatler ile Lutheran ve Katolik topluluklardı. Weber, İslâmiyet'in neden kapitalizme müsait bir zemin hazırlayamadığı konusuna ise ağırlıklı olarak Din Sosyolojisi çalışmasında değinmekte ve bu alanda dört temel neden ileri sürmektedir. Bunlar İslâmiyet'in gerçek anlamda "gufran" temeline dayanmaması, feodal ahlâkı nedeniyle bağımsız şehirler yaratamaması, kadı tarafından dağıtılan İslâmî adaletin vak'aya bağlı olarak değişen standart olmayan bir karakter taşıması ve İslâm şeriatının elastikî karakteri nedeniyle kapitalizmin temel şartı olan sistemli bir hukuk geleneği tesis edememesi ve İslâmî toplumların, "Sultanizm" olarak tanımlanan patrimonyal idarecinin karakuşî kararlarıyla yönetilmesidir.

Weber'in birinci tezi yani İslâmiyet'in "gufran" temeline dayanmaması nedeniyle "çalışmanın" mağfiret temin edecek bir değer olarak ahlâkın merkezine oturtulamadığı ve bu nedenle de kapitalist gelişime zemin hazırlayamadığı iddiasının gerçeğe ne denli uzak olduğunu anlamak için temel İslâmî kaynaklara bakmak herhalde yeterlidir. Gene İslâmiyet'in özde

şehirli karakter taşıması ikinci tezin savunulmasını imkânsız kılmaktadır. Hukuk konusundaki eleştirinin gelenek yaratılamaması kısmına katılmak zorsa da uygulamada, meselâ on sekizinci asır sonrası Osmanlı kadısının bağımsızlığını kaybetme sürecinde görüldüğü gibi, standartlıktan uzaklaşma eğilimlerinin ortaya çıkması kabul edilebilir. Weber'in "Sultanizm" kavramı ise gerçekte hiç var olmamış bir ideal tiptir. Ama Weber'in yaklaşımının temel varsayımı İslâmiyet'in bizatihi kapitalist iktisada geçişe engel olduğu tezidir. Bu anlamda Weber, Osmanlı/Türk Garbcılığı'nın ve İslâmî modernleşmenin Reşid Rıza'ya kadar uzanan liderlerinin, Guizot kanalıyla benimsedikleri, Batı toplumlarının toplumsal gelişiminin Protestan Reformu'nun neticesi olduğu tezine destek veren bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında, İkinci Meşrutiyet Garbcılığı'ndan günümüze "İslâmî Reformasyon"un toplumsal gelişmenin mutlak şartı olarak ileri sürülmesinin tesadüfî olmadığını belirtmek pek de zor değildir.

Weber tezi, merhum Sabri Ülgener'in İktisadî İnhitat Dünyamızın Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri başlıklı çalışması aracılığıyla Türk toplumunda ciddî biçimde tartışılmıştır. Kelimenin gerçek anlamıyla âlim ve aileden aldığı kültür nedeniyle menâkıbnâmelerden divanlara, nasihatnâmelerden fütüvvetnâmelere uzanan bir literatürün satır aralarında verdiği mesajları yorumlayabilecek birikime sahip olan Ülgener, Weber tezini Osmanlı çöküş dönemine uygulamış ve döneme hakim olan "ortaçağ ahlâkı"nın kapitalizme geçişi engellediği neticesine ulaşmıştı. Ülgener'i Weber tezinin, Bretano ve Tawney tarafından ortaya konulan sorunlarına pek de rağbet etmeyerek iktisadî davranış ile ahlâk arasında fazla mekanik bir münasebet tesis etmesi nedeniyle eleştirmek mümkündür. Bunun yanı sıra fikir dünyasına hakim yaklaşımların güncel iktisadî pratiğe ya da devlet siyasetlerine aynen yansıdığını varsayması nedeniyle Ülgener tezinin entelektüel tarihten iktisadî gerçekliğe fazlaca mekanik bir geçiş yaptığını savunmak da anlamlıdır. İlginçtir ki, Ülgener'in ulaştığı neticenin basitleştirilmiş hali, Türk düşünce hayatına, gerçekten entelektüel tarih şaheseri olan bir eserin ördüğü ince danteladan çok daha fazla tesir etmiştir. Bu ise bir asra yaklaşan bir süredir toplumumuzda revaç bulan, İslâm toplumlarının iktisadî gelişmesinin de önünde zihniyet engelleri bulunduğu ve bunların ancak dinî reformasyonla aşılabileceği varsayımıdır. Halbuki bu Ülgener'in vermediği bir mesajdır. Ülgener "çözülme devri" adını verdiği belirli bir dönemin ahlâk anlayışının iktisadî tavırlar üzerinde ne denli etkili olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bunun öncesi ya da sonrası konusunda kapsayıcı hükümler vermekten imtina etmiştir. Diğer bir ifadeyle meseleye bizatihi Müslümanlık-iktisadî davranış kalıpları ilişkisi bağlamında yaklaşmayan Ülgener ne dinî reform gerekliliğine işaret etmiş, ne de tasvir ettiği ahlâk anlayışının günümüze değin

değişmeden uzandığını savunmuştur. Ama Weber gibi onun tezlerini Osmanlı/Türk toplumunun belirli bir dönemine uygulamaya çalışan Ülgener'in ana mesajı da toplumumuzda dinî reform olmaksızın, her türlü ilerleme gibi, iktisadî gelişmenin mümkün olamayacağı tarzında yorumlanmıştır.

Weber tezi, dinde reform fikri ve Türk toplumu

Bu nedenle İslâmî Calvinistler tartışmasının camide başını örtmeden namaz kılan kadınlar konulu haberlerle bir arada ele alınması bir tesadüf olarak kabul edilmemelidir. Her iki konuya da, bilinçli ya da bilinçsiz, temelde İslâmiyet'in modernliğin ortaya koyduğu sorunlara kendiliğinden cevap verebilmesinin imkânsız olduğu ve ancak Hıristiyan reformasyonuna benzer bir değişim yaşaması halinde bu konuda başarı sağlayabileceği fikrî arka plânında yaklaşılmaktadır. Bu yaklaşım ne Hıristiyan reformasyonunun modernliğe cevap vermek gibi bir iddiasının olmadığını, Calvinist ya da Lutheran öğretilerin temel kaynaklardan asla ayrılmama yaklaşımı nedeniyle değişime aslında Katoliklik'ten daha katı biçimde karşı çıktıklarını anlayabilmekte ve ne de İslâmiyet'in ve Osmanlı/Türk toplumunun bir asırdır modernliğe gelenekten ayrılmadan verdiği cevapları kavrayabilmektedir.

Ancak ötekileştirmek yoluyla anlayabildiği bir kültürü ve değerleri modernleşmenin engeli hattâ karşı tezi olarak gören bu yaklaşım, bir anlamda, İslâmiyet'in modernliğe cevap vermeye çalışması yerine modernliğin İslâmileştirilmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Bu bizatihi eleştirilmesi gereken, ciddî anlamda toplumsal çatışma yaratma potansiyeline sahip bir tavır değildir. Mesele, İkinci Meşrutiyet Garbcılığı'ndan beri bu yaklaşımın ortodokslaştırılarak toplumun geneline benimsetilmek istenmesidir. Her toplumda genelin dışına çıkan, dogmayı dilediğince yorumlayan marjinal bireyler ya da topluluklar mevcuttur. Bunların ortodoksluk dışına çıkmaları nedeniyle bastırılmaları da pek tabiî arzu edilen bir yaklaşım değildir. Ancak böylesi marjinalizmlerin, modernleşmeye en fazla uyum sağlama iddiasıyla, toplumun genelinde kabul edilmesi zorunlu bir ortodoksluk haline getirilmeye çalışılmasının çatışma potansiyeli taşıdığı unutulmamalıdır. Bu marjinalizm bugün kimsenin hatırlamadığı Kılıçzâde Hakkı Bey'in ibadetini cuma günü camiye gitmek yerine poligonlarda nişan talimi yaparak eda eden yeni Müslüman tipiyle ortaya konulan, maddeciliği İslâmileştiren yaklaşımından; Kavm-i Cedîdci Ubeydullah Efganî'nin, İslâm'ın şartlarını değiştirerek Müslüman Anglikanizm'i yaratmayı amaçlayan gayretine varıncaya kadar değişik biçimlerde ortaya konulmuştur. Cumhuriyet'in İslâm projesinin tüm gayretlere rağmen marjinallik kabuğunu kıramamasının nedeni de modernlikle geleneği bağdaştırmayı değil, tekil olduğu varsayılan ve giyim ve

benzeri düzeylerde tanımlanan bir modernliğin değerleriyle İslâmî geleneği yeniden inşa etmeye çalışmış olmasıdır. Bunun fikrî zemini ise geleneğin modernliğe kendi kalıplarının dışına çıkmadan cevap veremeyeceği ve modernliğin ancak geleneği tasfiye ederek ya da onu bütünüyle başkalaştırarak içselleştirilebileceği düşüncesine dayanmaktadır.

İslâmî Calvinistler tartışması bu nedenle temelde muhafazakâr İslâmî bir çevrede ciddî bir zihniyet dönüşümü gerçekleşmeden iktisadî girişimciliğin mümkün olmadığı varsayımına dayanmaktadır. Bunun tartışılması dahi toplumumuzun derinlerine işlemiş "Müslümanların iktisadî hayata ilgi duymadıkları" benzeri tekrarlana tekrarlana dogma haline getirilmiş tezlerin ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Halbuki yakın dönem tarihimiz bu tezin ne en popüler anlatımını Ahmed Midhat Efendi'nin Sevda-yı Sây ü Amel (1879) risâlesinde bulduğu fikrî alanda ve ne de 1913 Teşvik-i Sanayi' Kanunu ve bilhassa 1915'te bu kanunda yapılan değişiklik sonrasında Türk ve Müslüman girişimcilerin ve onlar tarafından kurulan anonim şirketlerin sayılarının hızla artması misâlinde görülebileceği gibi uygulamada doğrulanmadığını göstermektedir.

Bu tartışma aynı zamanda Türk entelektüel çevrelerinin fikrî sığlığını ve mekanik sebep-sonuç ilişkileri ötesine geçebilen kavramsallaştırmalara ne denli yabancı olduklarını göstermektedir. Weber tezinin âdeta bir tabiat kanunu olarak ele alınması, onun en hararetli savunucularının bile dile getirmedikleri bir sebep-sonuç ilişkisini ortaya koyduğunun varsayılması ancak bu sığlıkla açıklanabilir. Aslında "İslâmî Calvinistler" benzeri bir ötekileştirmeye en ziyade uyan Vahhabilerin varsayılan iktisadî ruhtan oldukça uzak olmaları bile böylesi bir tartışmanın ne denli anlamsız olduğunu ortaya koyabilirdi. Hattâ buna bile gerek kalmadan daha ikinci sahifesinde Orta Anadolu'nun "Doğu Asya kaplan ekonomileri mucizesini hatırlatan" bir karakter arz ettiğini ileri sürerek temel teziyle çelişen bir rapora yabancı dilde yazıldığı için ehemmiyet atfetmemek belki de en doğrusu olurdu. Ama bunu literatüre "yeşil sermaye" benzeri kavramlar kazandırmış bir birikimden beklemek belki de fazla anlamlı değildir.

# Osmanlı Popüler Materyalizmi

*28/11/2002*

Cumhuriyetin kurucu eliti üzerindeki temel etkisini kaba mesajları düzeyinde ve "bilimin tartışılmaz üstünlüğü" ilkesini benimsettirerek gerçekleştiren ve bu nedenle de "akademik" olmanın bir hayli ötesine geçerek günümüze kadar ulaşan siyasal ve toplumsal sonuçlara neden olan son dönem Osmanlı materyalizminin en önemli özelliklerinden birisi, bu düşünce akımının esasen Feuerbach sonrası gelişen "tabiî bilimlere ve tıbbî deneylere dayalı" Alman materyalizminden esinlenmesidir. Popüler inancın aksine Feuerbach temel olarak "din"in değil "teoloji"nin eleştirisini yapıyordu. "Homo homini Deus est," kabaca "insan insanın tanrısıdır" fikri Feuerbach'ın Das Wesen des Christentums'ta ayrıntılı olarak izah ettiği gibi kuşkusuz "yeni bir felsefeye" duyulan ihtiyacı da ortaya koyuyordu. Feuerbach bu fikri daha sonra Friedrich Strauss'un Neue Glaube (Yeni İnanç)'ı ya da Arnold Dodel'in bilimsel gerçeğin Tanrı haline getirildiği yeni dini benzeri bir aşamaya getirmemekle beraber bu ihtiyacın altını ehemmiyetle çizmişti. Buna karşılık von Humbolt'un Kosmos'u ya da von Liebeg'in Allgemeine Zeitung'da neşrettiği "Chemische Briefe"si ile başlayan "deneysel popüler bilim" esasen "felsefesizliği" temel alıyor ve dolaylı olarak Naturphilosphie'nin yerine felsefesizliğin geçmesini müdafaa ediyordu. Bu tarihten itibaren Nord und Süd, Die Gegenwart, Das Jahrhundert gibi popüler dergiler aracılığıyla kitlelere nakledilen materyalizm "bilimin tartışılmaz ve kıyaslanmaz üstünlüğü" mesajını vererek dini bir hurafeler yığını düzeyine indirmekle kalmayıp felsefeyi de dışlıyordu. Karl Vogt "felsefecilerin" rahiplerden beter olduğu kanaatindeydi. Ludwig Büchner ise "deneysel tabiî bilimlerin 'gerçeği,' bu insanî değer yargıları çerçevesinde ne denli güzel ya da çirkin, mantıklı ya da mantıksız görülürse görülsün, bulmak dışında hiçbir amacı olmadığını" savunuyordu.

Büchner bu alanda isimleri hep bir arada anılan üç yazar (Vogt, Moleschott ve Büchner) içinde kuşkusuz en popüler ve en radikal mesajları iletiyordu. "Popüler bilimin popülerleştiricisi" olarak tanımlayabileceğimiz Büchner, satış rekorları kıran kitabı Kraft und Stoff (Madde ve Kuvvet)'ta "Tanrı" inancını yıkmak için gösterilen aşırı gayret dışında bir yeni "din" ya da "felsefe" önermiyordu. Gerek bu kitabının gerekse de diğer eserlerinin temel hedefi olan "inanç–yıkıcılığı"nı temin için Büchner insanın aslında hayvandan farklı olmadığı tezi üzerine yoğunlaşıyordu. Karınca ve diğer canlıların "ahlâk ve hukuk" sahibi olduklarını, bu yaratıkların "askerleri,

esirleri, mahkeme binaları” olduğunu ispat etmeye çalışırken Büchner sonunda “karıncayla eş insanların” bilimsel gelişmeyi kavrama dışında bir ihtiyaçları olmadığını düşünüyordu. “Bilim” gerçeğin kendisi olduğu ölçüde insanları ileri bir aşamaya taşıyacaktı. Darwin’in bile kendi nazariyesinin ne denli “atheist” olduğunun farkına varamadığını düşünen Büchner’in Haeckel’in pantheist Tabiat–Tanrısı’na ve Monist (Vahdet–i Mevcûd) felsefesine dahi tahammülü yoktu. Bilim ve deney gerçekliği yansıttıkları ölçüde, yalın; ama “gerçek” bir felsefe işlevini de göreceklerdi. Düşünce, Moleschott’un dediği gibi, “madde”nin hareketi dışında bir şey değilse “fosforun olmadığı yerde” düşünce olamayacaktı ki bu da bize neden ondokuzuncu yüzyılın son yirmi yılında “dimağ”ın işlevleri üzerine, çoğunluğu Charles Letourneau ve Guyo–Daubès’den uyarlanan, çok sayıda eserin Türkçeye tercüme edilerek Alman materyalizminden derin biçimde etkilenen Osmanlı entelektüellerinin başucu kitapları haline geldiğini açıklar. Gene “bilim yayıcı” Alman dergilerinin aşırı popüler Osmanlı kopyeleri olarak tavsif edilebilecek Musavver Cihan benzeri mecmualardaki “Herkes İçün Kimya,” “Tagaddi ve Devam–ı Hayat” dersleriyle yeryüzünün dinozorların yaşadığı dönemlerini gösteren resimler kuşkusuz böylesi bir “bilim” anlayışını vurgulamak amacını taşıyorlardı.

Eserlerini genellikle Fransızca çevirilerinden okuyan Osmanlı entelektüellerine Adnan Adıvar’ın ifadesiyle “fikren en rahat” oldukları dönemleri yaşatan Büchner’in Madde ve Kuvvet’inin bir bölümünü (eserin tamamı daha sonra Ahmed Nebil ve Baha Tevfik Beyler tarafından Türkçeye çevrilecektir) ilk defa Türkçeye çeviren Abdullah Cevdet Bey 1897 tarihinde ilk kez yayınladığı ve daha sonra 1906 ve 1912 yıllarında çeşitli eklerle genişleterek yeniden neşrettiği Fünûn ve Felsefe (son baskı bu başlığa Felsefe Sanihaları ibaresini de eklemiştir) adlı denemesinde bir anlamda Alman bilimsel materyalizmine 1840’lar sonrası egemen olan “felsefesizliğin” doğurduğu sorunların önüne nasıl geçilebileceğini tartışıyordu. Bu eserlerde Büchner’in Nature et Science adlı kitabının felsefeyi eleştiren bir bölümünden yapılan alıntılar Massillon’dan al–Ma`arri ve Arabî’ye, Ahd–i Cedîd’den konuya uygun olduğu düşünülen ehâdis–i şerifeye varan kaynaklardan seçici bir biçimde yapılan nakillerle birleştiriliyor ve bir anlamda “bilimsel” bir ahlâk ve felsefe yaratılmaya çalışılıyordu. Bu çabanın ne ölçüde samimî, ne ölçüde ise “materyalizmi İslâmî bir çerçeve içerisinde sunarak kabulünü kolaylaştırma” amacına matuf olduğunu kestirebilmek zannedildiği kadar kolay değildir. Ancak burada bir felsefe ve ahlâk yaratma arzusunun en azından varlığına işaret etmek gereklidir. Nitekim, Baha Tevfik Bey önderliğinde neşredilen Felsefe Mecmuası da bir yandan Lamarck’ın modası geçmiş nazariyâtını överken öte yandan Haeckel’in Monism’ini savunmaya

gerek duyuyordu. Gene benzer bir örnek olarak Osmanlı pozitivizminin lideri Ahmed Rıza Bey siyasî düşmanı II. Abdülhamid'in başlattığı Paris'te cami yaptırılması projesini yıllar sonra "pozitivistler adına" sahiplendiğinde, hiç kuşkusuz, pozitivizmi Osmanlı toplumuna bir "insaniyet dini olarak" sunmayı hedefliyordu. Ahmed Rıza Bey'in Latin Amerika "pozitivist kiliselerinin" taklidi "pozitivist camilerin" yaratılması yolundaki engelleri gereğinden fazla küçümsediğini söylemek yanlış olmaz. Aynı şekilde günümüzde Fünûn ve Felsefe'yi okuyan bir felsefe talebesi bile çabanın amatörlüğünü fark etmekte gecikmez; ama altı çizilmesi gereken husus burada Büchner'in en kaba biçimiyle yansıttığı 1840 sonrası Alman materyalizminin en önemli eksikliğine parmak basılmış olmasıdır. Ne bu felsefe oluşturma ne de aynı çevrelerin "dinsiz mekârim–i ahlâkiye" yaratma çabaları Osmanlı toplumunda dikkate değer bir etki yaratamamışlar, daha doğrusu bu görüşleri popüler düzeyde benimseyen yönetici seçkinler tarafından, temel mesajlar yâni "bilimin tartışılmaz" üstünlüğü ve "dinin toplumsal gelişme önünde bir engel olduğu" tezleri yanında küçük ayrıntılar olarak görülmüşlerdir. Bunları yaratmanın zorluğu "sosyalist ahlâk ve felsefe yaratma" konusunda gösterilen geniş boyutlu çabalara karşın ortaya çıkan fiyaskonun büyüklüğü göz önüne alındığında belki daha iyi anlaşılabilir. Marx ve takipçileri "burjuva materyalizmi" olarak gördükleri bu yaklaşımı söz konusu eksiklikleri nedeniyle kendi "bilimsel" materyalizmlerinden ayırarak kendi sevdikleri bir deyimle "mahkûm" etmişlerdi. Sonrasında ise yukarıda zikrettiğimiz fiyaskoya karşın, Sovyet liderleri önemli gayretler göstermekten geri kalmamışlardı. Lenin, Lange ve Bogdanov'un "bio–sosyoloji" tezlerinin iddia edildiği gibi toplumsal hayata uygulanamayacağı düşünüyordu. Başka bir deyişle Sovyet liderleri olaya, Dostoyevsky'nin Besy adlı eserinin, ikonaları haline getirdiği Vogt, Moleschott ve Büchner resimleri önünde mum yakan, anarşist kahramanından oldukça farklı bir biçimde bakıyorlardı. Ama son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet entelektüel mehafilinde etkisi tartışılmayacak Büchner, Vogt, Moleschott materyalizminin, yarım yamalak anlaşılan bir pozitivizm ve sosyal Darwinizm ile karıştırılarak tavşanın suyunun suyu derecesinde popülerleştirilen mesajları bu düşünceleri ilk aktaranların gördüğü temel eksiklikleri yâni "felsefesiz" ve "ahlâkî ilkeleri yeni bilimsel gelişmelerin ortaya koyacağı gerçekler çerçevesinde şekillenecek bir düşünce sistemi olma" hususiyetlerini fazlasıyla ihtiva ediyorlardı. Bunun Sovyetler Birliği'ndeki "Marxist Biyoloji" örneğinde görülen "ideolojiye uydurulan diyalektik bilim"den bir nebze olsun iyi olduğu düşünülebilir; ama yukarıda değindiğimiz eksikliklerin toplumumuzu olumsuz etkilediği düşünülen ve üzerinde oldukça sık durulan "tarihsizlik" olgusu kadar ehemmiyetli olduğu şüphesizdir.

# Bir Medenîleşme Projesi ve Bilim Dini Olarak Vülgermateryalizm

*21/11/2003*

Ludwig Büchner, Jacob Moleschott ve Karl Vogt'un eserlerinde belirginleşen ve kendine "bilimsel" pâyesini uygun gören, tabiî ilimlerle laboratuvar araştırmalarına dayalı Feuerbach sonrası Alman materyalizminin modern Türk dünya görüşü üzerindeki etkisi ne yazık ki fazlasıyla ihmâl edilmiştir. Söz konusu etkinin gerçekleşme süreci ve sonuçta katı bir ideolojik söylem yaratmaktan ziyade dünya görüşünü etkilemeye yönelik sloganlar düzeyinde kalmış olması belki de gördüğü ilgisizliğin nedenini meydana getirmektedir. Ancak bu düzey düşüklüğü temel alınarak söz konusu etkinin küçümsenmesi büyük bir hata olur.Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok satan materyalist eser olma özelliği taşıyan Ludwig Büchner'in Kraft und Stoff (Madde ve Kuvvet)'i üzerine Fransa'da yayınlanan olumlu bir eleştiriyi okuduğunda şaşkınlığını gizleyemeyen Karl Marx, bir mektubunda, Büchner'in Almanya'da üçüncü sınıf bir vülgarizatör olarak görüldüğüne işaret etmişti. Bu aslında üzerinde dikkatle durulması gereken bir yorumdur. Almanya'da von Liebig çapında bir bilim adamının "amatörlük" sıfatını yakıştırdığı, yeni–Kantçılığın önde gelen isimlerinden Friedrich Lange'nin "bilir bilmez felsefecilik taslamakla" itham ettiği, Engels'in "seyyar bilimsellik satıcıları" olarak gördüğü, Strauss ve Ueberweg gibi ahlâkî materyalistlerin, "anlamsız sığlıkta mekanist bir dünya görüşünün savunucuları" biçiminde tanımladığı Büchner ve arkadaşları, Fransa gibi laiklik eksenli bir çatışmanın toplumu ikiye ayırdığı bir ülkede derin bir felsefe geleneği ve Marksist siyasetin varlığına karşın ciddiye alınabiliyorlardı.

Bilimin ve yalnızca tecrübeye dayalı tabiat ve tıp bilimlerinin tartışılmaz üstünlüğünü savunarak her türlü felsefî fikir hareketine ve dinî inanca savaş açan 19. yüzyıl vülgermateryalizmi, Osmanlı entelektüel dünyasına taşındığında bir anlamda vülgerliğini kaybederek "derin" bir fikrî akım olma hüviyeti kazanmıştı. Bu konudaki fikirler belirli düzeyde eğitim almış bir tabakaya aktarıldığında ise "bilim her şeyin üzerindedir" "günümüz insanının bilimden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur", "madde sonsuzdur", "ne kadar fosfor o kadar düşünce" ve "insan dindarlaştıkça kültür ve bilgiye daha az ihtiyaç hisseder" benzeri sloganları düzeyinde bir etki yaratmıştı. Bunun da ötesinde bu fikirler Büchner ve arkadaşlarının kendi materyalizmlerinden ayırmaya itina ettikleri onsekizinci asır Fransız materyalizminin mekanik ve

din karşıtı yaklaşımıyla harmanlanarak sloganlar düzeyinde bir bilim dininin yaratılmasında kullanılmışlardı.

Ondokuzuncu yüzyıl Alman materyalizminin Osmanlı coğrafyasında farklı bir etki yaratmasının bir diğer önemli nedeni ise şüphesiz bu fikir hareketinin içinde sunulduğu paketti. Büchner, Vogt ve daha sonra Ernst Haeckel'in tezleri Osmanlı toplumuna popüler bilimsel mecmualar aracılığıyla ve Edison'un icatları, tıbbî yenilikler, dünyanın o ana kadar ulaşılamamış bölgelerine yapılan seyahatlerle beraber takdim edilmişler ve bir anlamda Batı'nın maddî gelişiminin fikrî zemini olarak sunulmuşlardı. Bu çerçevede zikrettiğimiz eğitimli tabaka için vülgermateryalizm aynı zamanda medenileşmenin de fikrî arka plânını teşkil etmekteydi. Büchner materyalizmini Osmanlı toplumuna taşıyan temel şahsiyetler olan Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik'in Avrupa âdâb–ı muaşeretini yaymaya yönelik gayretlerde de ön plâna çıkmaları, Ahmed Midhat Efendi'nin Draper'in din–bilim çatışması konulu eseriyle Avrupa Âdâb–ı Muaşereti yahud Alafranga adlı kitabını aynı tarihlerde yayınlaması tesadüf eseri değildi.

Felsefî geleneğin uzun süre ulema tekelinde kaldığı, ilk sosyalist partinin İkinci Meşrutiyet döneminde kurulduğu, ahlakî materyalistlerin ortada olmadığı bir yapıda Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin 1910'lu ve İsmail Fennî Ertuğrul'un Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme aldığı eserlere değin vülgermateryalizm eleştirisi büyük ölçüde sadece klâsik İslâmî kaynakları kullanan ulema tarafından yapılmış ve bu nedenle de bir "din–bilim" ya da "akıl–vahiy" tartışması mahiyetine bürünmüştü. Vülgermateryalizme atfedilen "modernlik" ve "bilimsellik," sloganlarıyla bir eğitimli insanlar zümresini büyüleyen bu akıma muhalefeti de modernlik karşıtı ve "köhne fikirlerle bilime taaruz eden" bir eylem haline getiriyordu. Sürekli olarak terakki eden ve toplumu da ileriye götüren, felsefenin ve dinin sonu tezini müdafaa eden "bilim" fikri, vülgermateryalizmi ve onsekizinci yüzyıl Fransız materyalizmini yerden yere vuran Lenin benzeri ideologlar tarafından "aşırı sığ" bulunurken, katı bir ideolojik konum almamaya özen gösteren pragmatik Cumhuriyet dünya görüşü için biçilmiş kaftan olabiliyordu. Bizzat Atatürk'ün, Büchner'in fosfor ve fikir üretme arasındaki ilişki üzerindeki tezlerine ilgi duyması, bunları d'Holbach'ın Le Bon Sans'ı gibi eserlerle beraber mütalâa etmesi ve bilimin toplumda oynadığı rol üzerinde hassasiyetle durmasını ihmâl etmemek gerekir.

Pragmatik ve eklektik bir yaklaşıma uygun olan ve modern Türk dünya görüşü üzerinde zannedilenden çok daha fazla etkili olmuş olan 19. asır Alman materyalizminin temel sorunu sloganlarında dile getirdiği gibi herşeyi bilime ihale etmenin ötesine fazlasıyla geçememesiydi. Nitekim, bu fikirleri

Osmanlı/Türk toplumuna takdim eden entelektüeller sonuçta bunları daha derin felsefî tezler ile takviye etmek zorunluluğunu hissetmişlerdi. Beşir Fuad Bey, Büchner'in tezleriyle pozitivizmi bağdaştırmaya çalışmış, Abdullah Cevdet Bey vülgermateryalizmden vazgeçmemekle birlikte Jean–Marie Guyau'nun moralizmini benimsemiş ve Baha Tevfik Bey çözümü Haeckel'in Monizm'inde bulmuştu. Böylesi gayretleri gereksiz gören ve entelektüel gayretkeşlik olarak yorumlayan eğitimli bir sınıfın dünya görüşünün günümüz sığ tartışmalarındaki rolü ise pek yabana atılabilecek gibi değildir.

# Pozitivist felsefe ve yanılgılar

11/02/2004

Türk basınında yaklaşık on yıldır sıklıkla kullanılan terimlerden birisi de “pozitivizm”dir. Bu kullanımı ile “pozitivizm,” herhalde, Comte’un sistemine ya da Neurach ve Hahn’ın eserlerinde savunulan 20. yüzyıl başı Viyana Mantıkî Pozitivizm hareketine atıfta bulunmaktan ziyade, kendini deneyle elde edilen verilerle sınırlayan ve a priori ve metafizik spekülasyonları reddeden bir “felsefe”ye atıfta bulunmaktadır.

Bu anlamda bir pozitivizm Protogoras’dan Sextus Empiricus’a ve Pierre Bayle’den Georg Lichtenberg ve David Hume’a ulaşan bir tarihî gelişim çizgisinde saf mantık ve saf matematik ile deneysel verilere dayalı bilgi edinme ve metafiziğin kesin reddini savunan fikirlerin ortak adı olarak sunulabilir. Bu anlamıyla bir pozitivizmin vülgarize edilmesi sonrasında Türk basını tarafından kâh övme kâh ise kınama amacıyla kullanılan “pozitivizm” terimi her şeyden çok günümüz toplumunda dinin yeri tartışılırken gündeme getirilmekte ve felsefî sığlık alanında rekor kırabilecek yazarlar kendilerini “pozitivist” olarak tanımlarken, onları bu sıfatla eleştirenler de bu yoruma katılmaktadırlar.

Ancak, unutulmaması gerekir ki, gerek “insaniyet dini” olmak iddiasındaki Comte pozitivizmi, gerek geniş anlamıyla pozitivizmin etkisinde ortaya çıkan faydacılık ve İngiliz ampirisizmi insan toplumlarını mutluluk ve barışa götürecek bir felsefe yaratma iddiasındaydılar. Bu anlamda pozitivizm saf bilimlere dayalı ama insanı felsefî anlamda dindar kılacak bir karakter taşıyordu. Miguel Lemos ve Raimondo Teixeira Mendes tarafından Rio de Janerio’da kurulan Positivist Kilise, bu felsefenin, bilhassa Pierre Laffitte tarafından yapılan yorumunun, böyle bir amaçla kullanılabileceğini ortaya koyduğu gibi, Alfredo Ferreira da Arjantin pozitivizmine benzer bir karakter kazandırmıştı. 20. yüzyıl başı Viyana Mantıkî Pozitivizmi ise I.Dünya Harbi ve sonrasında kullanılan “bütün savaşları sona erdirecek savaş” sloganı benzeri “bütün felsefeleri sona erdirecek felsefe” teziyle toplumda dünyayı bilime dayanarak ama bir felsefî yaklaşım çerçevesinde açıklamanın gerekliliğine işaret etmişti. 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Alman popüler materyalizminin, pozitivizmi de Hıristiyanlık derecesinde eleştirmesinin temel nedeni bu felsefenin sözkonusu niteliğiydi.

Pierre Laffitte’in talebesi olan Ahmed Rıza Bey’in, siyasî düşmanı II. Abdülhamid’in 1891’de başlattığı “Paris’te Cami” projesini sahiplenmesi

aslında Lemos ve Mendes'in pozitivist kiliseleri benzeri bir pozitivist cami yaratabilmek fikrinin uygulamaya konmasından başka bir şey değildi. Gözden kaçırılmaması gereken, Türk pozitivizmin en önemli isminin, toplumda metafiziğe dayalı bir din olmamasının gerekliliği savunuluyorsa bunun yerini felsefî bir "din"in almasının gerekliliğini görebilmiş olmasıdır. Unutulmaması gereken pozitivizmi de bir din olarak gören ve eleştiren Osmanlı materyalistlerinin dahi "madde ve kuvvet"e dayalı, fikri beyin maddesinin üretimine indirgeyen, ufku din aleyhtarlığı ötesine geçemeyen bir deneyciliğin toplumsal hayata uygulanması halinde karşılaşılacak sorunları farketmiş olmalarıdır. Onların ileri gelenleri dahi insanı felsefî anlamda dindar yapacak bir düşünce sisteminin ihtiyacını hissederek Jean-Marie Guyau'nun felsefesine sığınmışlardı.

Türkiye'de eğitimli sınıfın bir bölümünün dünya görüşü haline gelen ise pozitivizm değil en kaba anlamıyla vülgermateryalizm olmuştur. İngiliz amprisizminden, Fransız aydınlanmasına kadar dünya düşüncesinin gelişiminde kalıcı etkiler yapmış bir felsefenin din karşıtlığı ötesinde bir tezi olmayan böylesi bir vülgermateryalizm düzeyine indirilmesi, bu da yetmiyormuşçasına Comte'dan Berkeley'e, Grelling'den Dubislav'a kapasiteleri tartışma götürmeyecek düşünürler aracılığıyla dünya fikir birikimine önemli katkılarda bulunan bir felsefeden "dinin toplum için zararlı" olduğu dışında bir mesaj alamayan bir dünya görüşünün toplumumuza "çağdaşlık" ve "aydınlanma" olarak sunulması her türlü fikrî sefalet tanımının ötesindedir. Türkiye'de daha da vülgerleştirilen 19. yüzyıl Alman popüler materyalizmini yorumlayan Lange, Almanya gibi bir toplumda bu derece basit, mekanik ve gayr-ı felsefî bir maddeciliğinin asla kabul görmeyeceğini söylemişti. Böylesi bir maddeciliği "yüksek felsefe" haline getiren Türk toplumu tarihsizlik sorununa bir de felsefesizliği ekleyerek içinde bulunduğu fikrî sefaletin temellerini atmıştı. İlginci pozitivizm dahil her türlü "din"ve "felsefe"yi reddeden bir vülgermateryalizmin toplumun seçkinlerinin önemli bir bölümünün "dini" haline gelmesiydi. Bu herhalde yaşayıp da görebilse Ludwig Büchner'i de çok üzerdi.

# İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Bilim-Din-Modernleşme

*19.06.2003*

Cumhuriyet ideolojisinin şekillenmesinde önemli roller oynayan İkinci Meşrutiyet Garbcılarının önemli tezlerinden birisi de "din avamın ilmidir, ilm havassın (seçkinlerin) dinidir" fikriydi. İlginçtir ki, yönetimin başının Sünnî İslâm âleminin lideri olduğu, Said Halim Paşa gibi bir şahsiyetin Sadaret–i Uzmâ makamında oturduğu, başta Sebilü'r–Reşad olmak üzere önde gelen entelektüeller tarafından neşredilen pek çok derginin yayın hayatında bulunduğu bir dönemde yapılan bu tespit, aslında, "avam" ve "seçkin" kavramlarını da yeniden yorumluyordu. Seçkinlerin dinini, "bilimi" benimsemeyen bir kimsenin devletin üst makamlarında bulunması ya da okuyucu sayısı oldukça yüksek bir derginin yazarı olması onu Garbcıların gözünde "gerçek" anlamıyla "seçkin" yapmıyordu. Buna karşılık Science pour tous gibi dergilerden ve Flammarion, Lecouturier, Moigno, Muller gibi yazarlardan noktası virgülüne çevirilen makaleleri okuyarak bilimin ulaştığı sınırları takdir edebilen sıradan bir vatandaş kendisini seçkinler grubunun bir üyesi haline getirebiliyordu. Birinci sınıflama içinde yer alanlar ise kendi "bilim"lerinin "sınırlı" ufku ötesine geçemeyen "avam"ın parçaları idiler ve tek kurtuluş yolları "tenevvür (aydınlanma)" idi. Zaten bu şekilde tanımlanan seçkinler ile avam arasındaki ilişki "gerçekliğin" "batıl itikatların" yerini almasını sağlayacak bir "tenvîr–tenevvür (aydınlatma–aydınlanma)" faaliyetinden ibaretti. Bu analizin ilginç diğer bir özelliği ise avam/seçkinler ayrımının siyaset dışı ve "bilim" ekseninde yapılmasıydı.Bu hayâlî seçkin/kitle eğitim ilişkisinde "aydınlatıcılar" "modernliği" de, kendi "dinlerinin" tabiî bir ürünü olarak gördüklerinden, tekellerine alıyorlar ve "aydınlatma" programlarının bir unsuru haline getiriyorlardı. Halkın binalara asılan "Ya Hafız" levhası altına bir sigorta şirketi poliçesi ilâve etmesi fikriyle karikatürize edilen bu yaklaşım, "misafirperverlik" benzeri "bedeviyet" ve "gelişmemişlik" misâllerinin yerini alması gereken "asrî" davranış biçimlerini de bu nedenle söz konusu "aydınlatma" faaliyetinin bir parçası haline getiriyordu. İkinci Meşrutiyet Garbcılarının en önemli yayın konularından birisinin "Âdâb–ı Muaşeret" olması bir tesadüf eseri değildir. Nitekim, Garbcı liderler tarafından yazılan hikâyelerden birisinde misafirliğe gelenleri kabul günü olmadığı için reddeden, evin ana ve kızının kıyafetleri "gâvurca bulunan," Torbalı Dede'ye mum parası göndermeyi "ilkellik" olarak gören bir ailenin nasıl mahalleli tarafından "dinsizler" olarak adlandırıldığı ve

eleştirildiği anlatılmaktadır. Böylece “asrîlik” ile avamın dininin karşıtı “bilimsellik” iç içe geçtiği gibi “asrî” davranış biçimlerini reddetmek bilim karşıtlığıyla özdeşleştiriliyordu.

Ancak, İkinci Meşrutiyet Garbcıları’nın gözden kaçırmadıkları önemli bir husus “avamın biliminin” “kudreti” idi. Onlara göre, yukarıda işaret ettiğimiz ilişkinin anlam kazanabilmesi için, “ilme kudret–i diniye ifaza etmek” gerekiyordu. Bu ise kendilerinin toplumda dinin oynadığı rollerin önemini iyi kavradıklarının ilginç bir göstergesidir. Bunun uygulamadaki sonucu ise “aydınlatma” faaliyetinin İslâmî kavramlar yardımıyla gerçekleştirilmesinin tercih edilmesiydi. Meselâ, tekâmül nazariyesine inanmamak, sadece cehalet değil aynı zamanda bir “küfr–i sarih” oluyordu. Bu fikirlerin yayılmasında başrolü oynayan derginin adının “İctihad” olması bile aslında bu yaklaşımın dışa vurulmasından başka bir şey değildi. Bu söylem gerçekleştirilirken, gereğinde, ehâdis–i şerife ve âyetler kullanılarak bunlardan “bilimin ışığında” neler anlaşılması gerektiği anlatılıyor, sonuçta ise “şeriata mutabık” ama “yeni” bir “iman” yaratılmaya çalışılıyordu.

İkinci Meşrutiyet Garbcılığının “asrî” ve “bilimsel”liği birleştiren “yeni iman”ı avamı tenevvür sahasında fazla etkili olamadıysa da beklemediği bir alanda başarıya ulaştı. Bu da söz konusu yaklaşımın, toplumlarının bilimsel ve bunun tabiî bir sonucu olarak “asrî” bir yapı haline gelmesini arzulayan, dergi okuyucusu düzeyinde entelektüel, Science pour tous seviyesinde bilgiyle bilimin üstünlüğüne inanan, Feuerbach sonrası Alman materyalizminin sulandırılmış halini “bilimsel gerçeklik” olarak gören bir kitleye oldukça cazip bir kurtuluş reçetesi sunmuş olmasıydı. Bu reçetenin uygulanması ile hem toplumda bilimin hakimiyeti sağlanırken hem “asrî”leşilecek, bunun siyasî sonucu olarak ise Batı ile ilişkiler yeni bir zemine oturtulacaktı. İlginçtir ki, bu İkinci Meşrutiyet Garbcılığının asıl amacı olmaktan çok uzaktı. Bu hareketin liderleri, böylesine bir grubun değil de toplumun geniş bir bölümünün kendi “din”lerine ihtida etmesini arzulamışlardı. Nitekim, din hakkındaki tüm olumsuz hükümlerine karşın bu kimseler fikirlerini hep dinî semboller aracılığıyla açıklamaya çalışmışlar, son aşamada “Bahailiği” bile yönelinebilecek bir alternatif olarak görmüşlerdi. Onlar, bir siyasî seçkinler topluluğu tarafından uygulanacak bir program yerine bir entelektüel “aydınlatma” hareketini müdafaa ve hayâl etmişlerdi.

İkinci Meşrutiyet Garbcılığının ne denli başarılı olduğu tartışma konusudur. Bu hareketin tezlerinin Cumhuriyet ideolojisinin şekillenmesindeki tesirine bakılarak başarı yorumunu yapmak mümkün olabileceği gibi, “avam”a nüfuzlarında karşılaştıkları direnci dikkate alarak değişik bir sonuca ulaşmak mümkündür. Garbcıların tahayyül edemeyecekleri bir gelişme, kendi

görüşlerinin siyasî bir seçkinler grubu tarafından uygulanması sonucunda, gelecek nesillerdeki "Garbcıların," İslâm'ı, Clifford Geertz'in kültürel relativizm kuramını tartışırken verdiği, Bali'de ölen raca ile beraber yakılan kadınları seyrederken "Batı medeniyetinin barbar kavimleri fethetmek ve eski medeniyetlerin yerine geçmek için hak kazanmış olduğunu" savunan Danimarkalı seyyah misâlindeki gibi yorumlayabilecekleriydi. Kendilerinin hiç tasavvur edemeyecekleri bir diğer gelişme ise "asrî"lik tekellerinin kırılabileceği ve bu kavramı değişik yorumlayan bir alternatif seçkinler grubunun "avamlığı" ve "aydınlatılmayı" reddedebileceği idi. Bu şüphesiz onlar için de kabul edilmesi çok zor bir gelişme olurdu.

# Batılılaşma, modernleşme, çağdaşlaşma ve Türk toplumu

*01/01/2005*

Modernleşme, Batılılaşma, çağdaşlaşma ve lâiklik konularında kesin sınırlar getiren dar yaklaşımın belki de en önemli hususiyeti otoriter bir karaktere sahip olmasıdır. Bu hedeflere ulaşmak isteyen, ancak kendi tanımına uymayan "modernlikleri", "çağdaşlıkları" ve "sekülerlikleri" dışlayan, bu yaklaşım, belki de farkında olmadan, baskıcı bir karakter kazanmaktadır…

Türkiye'de gerek akademik çalışmalar ve gerekse de günlük dilde "Batılılaşma", "çağdaşlaşma" ve "modernleşme" kavramlarının eşanlamlı olarak ve birbirlerinin yerine kullanılmalarından kaynaklanan ciddî bir kargaşa vardır. Bu yetmiyormuş gibi, Niyazi Berkes'in The Development of Secularism in Turkey (Türkiye'de Sekülarizmin Gelişmesi) başlıklı çalışmasının Türkçeye "Türkiye'de Çağdaşlaşma" adıyla tercüme edilmesi misâlinde de görüldüğü gibi, "sekülerleşme" ya da "lâiklik" kavramlarının da aynı anlamlarda kullanılması mevcut karışıklığı tam bir kavram kargaşasına sürüklemektedir.

Karşı karşıya bulunduğumuz ve farklı kavramların birbirlerinin müradifi olarak kullanılmasından kaynaklanan, sorunu daha da çetrefil hale getiren bir diğer husus da bunların bütünüyle özcü (essentialist) bir yaklaşımla ve çok dar çerçevelerde tanımlanmasıdır. Diğer bir ifade ile bu kavramları kullananlar tek bir "modernlik", "sekülerlik/lâiklik", monolitik bir "Batı" ve nihayet onun temsil ettiği tek bir çağdaşlık varsaymaktadırlar. Bunun sonucunda da bu kavramlara sadece belirli Batı toplumlarının modernliği ve Fransız lâikliği gerçek kabul edilerek atıfta bulunulmaktadır. Dolayısıyla Japonya, bu anlamıyla modern olmamakta, ABD gerçek anlamıyla lâik görülmemekte ve daha da ilginci "Batı"nın aslında, tıpkı "Ortadoğu" ya da "Balkanlar" gibi yaratılmış bir kavram olduğu sıklıkla unutulmaktadır.

## Osmanlı/Türk Batılılaşması ve otoriterlik

Tek bir modernlik ve birkaç Avrupa ülkesiyle sınırlı kalan Batı kavramsallaştırmalarının bir diğer temel sorunu da bu tekil modernliği ve Batılılığı âdâb-ı muaşeret, giyim, kullanılan alfabe benzeri uygulamalar düzeyine indirgemesidir. Osmanlı "Garbcılık" hareketi liderlerinin de âdâb-ı muaşeret kitabı kaleme almayı en önemli vazifeleri olarak addetmeleri

şüphesiz bir tesadüf eseri değildi. Günümüzde dahi bir Türk gazete yöneticisi yerel kıyafetli Körfez ülkesi ileri geleniyle konuşup da muhatabının kafasındaki prototipe uymadığını, bir Batı lisanını mükemmelen konuştuğunu gördüğünde şaşırmaktadır. Gene bu nedenledir ki, toplumumuzda bir kişinin kıyafeti onun "modernliğinin" tespitinde meselâ kaç tane bilgisayar programı bildiğinden çok daha önemli olabilmektedir. Bir alfabeye "çağdaşlık ve modernlik" atfedilmesi (1928 sonrasında yeni alfabe için "asrî Türk harfleri" tabirinin kullanıldığını unutmamak gerekir) de bu yaklaşımın çarpıcı misâllerinden birisidir. Gene bu nedenle, söz konusu dar tanıma göre hiç de "modern" olmayan bir siyasî hareketin, nasıl olup da Türkiye'yi Avrupa Topluluğu üyesi yapma misyonunu üstlendiği, toplumumuzda anlaşılması güç ve bu nedenle de gizli bir amaçla yapılmakta olduğuna inanılan bir muamma olarak karşılanmaktadır.

Benzeri bir dar tanımlama da "lâiklik" kavramıyla ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada da "Fransız" lâiklik uygulamasının bu kavramın gerçek ve tek misâli olduğu fikriyle din-devlet ayrılığının birbirinden farklı çok sayıda sekülerlik aracılığıyla sağlanabileceği gerçeği göz ardı edilmektedir. Böylesi dar bir tanım dışına çıkmak istemeyen Türk entelektüellerinin diğer "Batı" ülkelerindeki sekülarizm misâllerini bu tanımın gerçek anlamından sapmalar olarak algılamaları ise herhalde Papa'dan daha Katolik olma benzeri bir yaklaşımdır.

Modernleşme, Batılılaşma, çağdaşlaşma ve lâiklik konularında kesin sınırlar getiren ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız dar yaklaşımın belki de en önemli hususiyeti otoriter bir karaktere sahip olmasıdır. Bu hedeflere ulaşmak isteyen, ancak kendi tanımına uymayan "modernlikleri", "çağdaşlıkları" ve "sekülerlikleri" dışlayan, bu yaklaşım, belki de farkında olmadan, baskıcı bir karakter kazanmaktadır. Unutulmaması gerekir ki bu otoriter karakter Osmanlı ve Mehmed Ali dönemi Mısır "modernleşme" ve "Batılılaşma" hareketlerinin de temel hususiyeti idi. Ancak bu tarihî misâllerden farklı olarak günümüzde bu kavramların sabit oldukları, hiç değişmedikleri varsayılmaktadır. Burada bir parantez açarak İkinci Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Garbcıları'nın, Sosyal Darwinist kuramı benimsemeleri nedeniyle, zihinlerinde böylesi monolitik ve benzersiz olduğu düşünülen "modernlik" ve "Batı" canlandıran ve bunları savunan, günümüz entelektüellerinin tersine "modernliğin" de evrime uğradığını kabul ettiklerini belirtmekte yarar vardır.

## Batılılaşma ve çağdaşlık tartışmaları

Günümüzde var olduğunu belirttiğimiz otoriter "Batıcılık" ve "modernleşme"

tezlerinin bu hususiyetinin bir diğer temel nedeni de Osmanlı Garbcılığı‘nın mirasçılığını yapan Cumhuriyet Batıcılık ve Asrîliği’nin 18. asır Fransız ve 19. yüzyıl Alman vülger materyalizmlerinin sentezinden oluşan bir maddeciliği “Batı”, “modernlik” ve “çağdaşlık” ve “sekülerlik” tanımlarının olmazsa olmaz öğeleri haline getirmiş olmasıdır. Gözden sıklıkla kaçırılan bir nokta, bu nedenle III. Selim dönemi ve bazen Lâle Devri’ne kadar geri götürülen Osmanlı Garbcılığı‘nın, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet Batıcılığı‘yla çok az benzerlik gösterdiğidir. Zannedildiğinin tersine, bu hareketler arasındaki benzerlik aslında İsmail Gelenbevî ile Kılıçzâde Hakkı Bey’in dünya görüşleri arasındaki müşabehetten fazla değildir.

Bir anlamda Cumhuriyet’in, yansımaları günümüze kadar gelen, “Batılılaşma/Asrîleşme” yaklaşımının erken Osmanlı Garplılaşmasından daha da otoriter olmasının nedeni bu materyalist temelde aranmalıdır. Unutulmamalıdır ki, Sosyal Darwinizm ve kendine bilimsellik atfeden Le Bon elitizmi, toplumun ilerlemesinin temel koşulunun “eşit vatandaşlar” yaratılması değil entelektüel seçkinlere kulak verilmesi olduğunu düşünüyorlar, her Osmanlı/Türk “modernleşme ve Batılılaşma” taraftarının başucu kitabı olan Le Bon Sans (Akl-ı Selim)’ın yazarı d’Holbach, gerçek hürriyetin insanların tabiattan kaynaklanan eşitsizliğine çare bulmayı hedefleyen kanunlara harfi harfine uymak olduğunu savunuyor, Vogt ve Büchner eşitlik fikrinin bilimi inkâr anlamına geldiğini iddia ediyorlar ve nihayet Osmanlı entelektüellerini derinden etkileyen Comte, pozitivizmi hakların değil vazifelerin ön plânda olduğu bir toplumu savunuyordu.

Günümüz Türkiye’sinde otoriter ve dışlayıcı bir karakter arz eden “modernlik”, “Batılılaşma”, “çağdaşlık”, “sekülarizm” ve bu anlamda kullanılan diğer kavramlar üzerine derinlemesine düşünmekte fayda vardır. Bir kere “modernlikler” olabileceği anlaşılıp, “Batı“nın aslında tabiî değil yaratılan bir kavram olduğu, monolitik bir yapıya atıfta bulunmadığı kabul edildiğinde bu temeldeki bir “modern-modern olmayan” veya “Batılılaşmış-Batılılaşmamış” tartışmasının fazla da anlamlı olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Benzeri şekilde, Türk sekülerliğinin Fransız lâikliğinde ifadesini bulan uygulamayla birebir uyum göstermesinin devlet-din ayırımının mutlak şartı olmadığının kabulü toplumumuzu zannedildiğinin ötesinde rahatlatabilir. Belirli bir muaşeret âdâbı, giyim biçimi benimsenmemesinin mutlaka çağdışılık olmadığı, alfabe “reformu” yaparak Latin harflerini kullanmayan Yunanlıların bu dönüşümü gerçekleştiren Türk ve Arnavut toplumlarından daha az “Batılı”, Japonların ise daha az “çağdaş” olmadıkları (burada işaret edilmek istenilenin alfabelerin konuşulan dile uygunluğu değil, modernlik/çağdaşlık sağlayıp sağlamayacakları olduğunun altını çizmek isterim) kabul

edildiğinde bu zemindeki bir çağdaşlık tartışmasının pek de verimli olmayacağı kolaylıkla görülebilecektir.

Ancak karşımızda duran temel sorun, kavram kargaşasının ötesinde toplumumuzda “modernlik/Batıcılık/çağdaşlık” savunusu yaptıklarını düşünen entelektüellerin, aslında, modernliğin günümüz bireyi karşısına koyduğu devâsâ meselelere, eleştirdiği ve “gerici”, “çağdışı” bulduğu kesimlerden, çok daha sınırlı cevap verebilmiş ve verebilmekte olmasıdır.

# Geçmişten Günümüze Örtünme, Çağdaşlık ve Medenîleşme Projesi

Basınımızda “türban sorunu” üzerine yapılan tahliller, genellikle, konuyu tarihî bir bağlam içerisinde değerlendirmekten oldukça uzak oldukları gibi, temel vurguyu konunun güncel siyasî boyutu üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Bu değerlendirmede, konu, yer darlığı nedeniyle aşırı ölçüde özetlenmekle beraber, böylesi bir bağlamda tahlil edilmeye çalışılacaktır.

5 Haziran 1291 (17 Haziran 1875) tarihli Hayal mecmuasında basılan ve aşağıda bir sureti sunulan karikatürde biri alafranga diğeri alaturka kıyafetli iki hanıma aşağıdaki konuşma yaptırılmaktadır:

—Kız bu nasıl kıyafet? Utanmaz mısın?

—Bu asr-ı terakkide sen utan kıyafetinden.

Bu konuşma kıyafet ile çağdaşlık ve medenîlik arasında var sayılan özdeşliği ve pozitivist anlamda terakkiye duyulan inancı belki de uzun bir bilimsel makaleden daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Burada mizah yoluyla verilmeye çalışılan mesaj Sadullah Paşa’nın “Ondokuzuncu Asır” şiirinde “zemân zemân-ı terakki cihan cihan-ı ulûm/Olur mu cehl ile kabil bekâ-yı cerr’iyyât” dizeleriyle dile getirdiği “terakki” fikrine ve “bilimin tartışılmaz üstünlüğü” varsayımına dayanan bir asra uyum gösterilmesi, bunun tersinin mümkün olamayacağıdır. Bu uyum sağlama faaliyeti ise Osmanlı entelektüellerinin bir bölümü tarafından bir “medeniyet projesi” olarak görülmüştür. Böylesi bir proje çerçevesinde ise yukarıdaki kıyafetlerden birisi

“utanılacak” bir nitelik haline gelebiliyordu.

Bildiğimiz gibi, Turgot, Kant ve Hegel sonrasında insanın ilkçağlardan beri ilerlediği düşüncesi entelektüel çevrelerde genel kabul görmekle beraber “terakki”nin tarihin büyük amacı olduğu inancı Comte’un Cours de philosophie positive adlı eseri sonrasında gelişmişti. Bizzat Comte’un belirttiği gibi “düzen” ile “terakki”yi birbirinin karşıtı olarak gören klasik düşünce bunlardan birincisini seçmişti; buna karşılık teolojik ve metafizik inancın çözülmesi sonrasında “terakki” fikri toplumun zihniyetini şekillendirecekti. Böylesi bir pozitivist “terakki” fikri ondokuzuncu asır Osmanlı entelektüel çevrelerinde gün geçtikçe daha fazla kabul görmeye başlamış; “terakkiyat-ı cedîde”, “asr-ı cedîd” ve “ulűm” bu çevrelerin en sık kullandığı kavramlar haline gelmişti.

Bu yeni “asr-ı terakki”nin nitelikleri ve gereklerinin toplumun fertlerine aktarılması önce Mecmua-i Fünűn ile yapılmış, daha sonra ise bu derginin entelektüel jargonunu bir kenara bırakarak Science pour tous ve Die Nature benzeri dergilerden tercüme edilen yazılarla hazırlanan bir dizi popüler “bilimsel” dergi bu görevi yerine getirmişlerdi. Bilimin tartışılmaz üstünlüğüne dayanan bu “asr-ı terakki” her alanda “değişim” öneriyor ve bu eylem üzerindeki olumsuz vurguyu kaldırıyordu. Yeni asrın beklentilerine cevap verebilmek için ise “asrîleşmek” gerekiyordu. Ahmet Mİdhat Efendi’nin herkesin ağzında “otuz kırk senedir lafının” olduğunu belirttiği “alla franca” Osmanlı seçkinleri için “asrîleşerek” terakki kervanına katılmanın bir aracı haline geliyordu. Bunun sonucunda ise giyim kuşamdan âdâb-ı muaşerete ulaşan bir alan ile “terakki”, “çağdaşlaşma” ve “bilimin gereğini yerine getirme” arasında bağlantı kurulmuş oluyor ve böylece klasik Osmanlı düşüncesinin önem verdiği ve övdüğü “temeddün”ün yerini değişik bir “medenîleşme” alarak yukarıdaki kavramlarla bağdaştırılan giyim biçimi, medenîleşmenin ve yeni medeniyet projesi içinde seçkinliğin gerek şartı haline geliyordu.

Söz konusu bağlantıyı en açık biçimde gündeme getiren İkinci Meşrutiyet Garbcıları‘nın bir yandan âdâb-ı muaşeret kitabı hazırlayıp, ^misafirperverlik” gibi “çağdışı, bedevî” gelenekleri yerden yere vururken öte yandan Büchner çevirileri yapmaları, Yirminci Asırda Zekâ adı verilen bir derginin bu işlev için kullanılması kuşkusuz bir tesadüf değildir. Bu yolla “asrî davranış biçimleri” ile bilimin karşı koyulmaz üstünlüğü, “terakki” ve büyük medenîleşme projesi arasında var sayılan ilişki ortaya konuyordu. İlginç bir misal olarak, dönemin önde gelen Garbcı ve İslamcı dergileri olan İctihad, Mehtab ve Sırat-ı Müstakim mecmualarında “tesettür” üzerine yapılan tartışma da böylesi bir asrîlik ve medenîleşme zemininde

gerçekleştirilmişti. Mehmed Fahreddin Efendi medenîleşme gereği olarak gösterilen tesettürden vazgeçme fikrine itiraz ettiği yazısına “Medeniyeti İslâmiyeden Bir Sahife yahud Tesettür-i Nisvân” başlığını uygun görürken, Dr. Abdullah Cevdet Bey’in cevabında “hangi asırda yaşadığını bilmeyen efendi” hitabına yer veriliyordu. Garbcılar’ın yazılarında “Türk ve dindaşlarına” hitaben dile getirilen “Bu asrın adı yirminci asırdır. Sen onüçüncü asırda yaşıyorsun” ya da “Biz hâlâ istiyoruz ki 1300 sene evvel çölde, çöl için yapılmış kavânin ve nizâmât ile Avrupa kıtasının en mühim noktasında icra-yı hükümet edelim” benzeri eleştiriler, Cumhuriyet erken dönem ideolojisi üzerinde bir hayli etkili olan bazı Osmanlı aydınlarının sorunu böylesi bir “çağdaşlık” ve “medenîleşme projesi” çerçevesinde ele aldıklarına kuşku bırakmamaktadır.

Önde gelen bir Garbcı olan Kılıçzâde Hakkı Bey’in bir hikâyesinde mahallelinin “Dinsizler Familyası” adını taktığı bir ailenin muhafazakâr bir çevrede yaşadığı sorunlar dile getirilirken, bunların başta gelen nedenleri olarak ailenin anne ve kızının kıyafetlerinin “pek gâvurca” bulunması ile kapıya gelen misafirlerin “kabul günü olmadığı için reddedilmesi” benzeri muaşeret farklılıkları gösterilir. Aile fertleri “mescide yağ parası göndermek”, “mahalle berberinde tıraş olmak”, “Torbalı Dede’ye mum parası göndermek” gibi “asrî olmayan” davranışları reddederek bunların bilim, çağın gerekleri ve okulda kendilerine öğretilenler ile uyuşmadıklarını ileri sürüyorlar, bunun sonucunda ise “dinsiz” olarak yaftalanarak dışlanıyorlardı. İlginç bir özellik, bu hikâyede “Dinsizler” ailesi fertlerinin “seçkin”, buna karşın muhafazakâr mahallelinin ise “kitle” olarak sunulmasıydı. Kılıçzâde’nin mebus olarak Cumhuriyet döneminde de dile getirdiği bu yaklaşım, bir anlamda, “dinin avamın ilmi, ilmin havassın dini” olduğunu iddia ederek “asrî” davranış biçimlerini ve bu çerçevede kıyafeti bir seçkinlik sembolü haline getiriyordu.

Toplumumuzdaki geçmişini özetlemeye çalıştığımız kıyafet sorunu günümüzde “bilimsellik”, “medeniyet”, “seçkinlik” ve “modernlik” kavramlarındaki değişimin sonucunda mahiyet değiştirmiştir. Feuerbach sonrası gelişen, tabiî bilimlere dayalı, Alman materyalizmi ve Emile Littre tarafından bu gelişmelere uyumlu hale getirilen pozitivizmin düşlediği, dini bir kenara bırakan bilimsel toplum gerçekleşmemiş; “herkesin hedeflemesi gereken tek ve üstün medeniyet” fikri yaygınlığını kaybetmiş; kıyafet ise seçkinlik ve modernlik sembolü olma vasfını yitirmiştir. Günümüzde pek çok insan nezdinde bilgisayar programı bilmek kıyafete nazaran daha önemli bir “modernlik” sembolü olarak görülebilmektedir.

Nihayet, yirminci asır başının “bilimi din olan avam”ı alternatif siyasî ve toplumsal seçkinlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve “avam” olmayı reddetmiştir.

Günümüzdeki sorun, büyük çapta, bu değişimlerin farkında olunulmamasından ve meseleye ondokuzuncu asır ve yirminci asır başı kavramları aracılığıyla bakılmasından kaynaklanmaktadır.

Bu yazının kısaltılmış şekli 7 Haziran 2003 tarihli Milliyet gazetesinde yayınlanmıştır.

# Dindar Bir Dinsiz ya da Dinsiz Bir Dindar: Dr. Abdullah Cevdet ve Modern Türk Toplumu

*15-16/09/2005*

Ülkemizde sıklıkla gerçekleştirilen bir sokak adı yenilenmesi işlemi Dr. Abdullah Cevdet Bey'i (1869-1932) bir kez daha Türkiye gündemine taşıdı. 1889 senesinde, Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'de, daha sonra Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti adını alacak olan, İttihad-ı Osmanî örgütünün kuruluşundan vefatına kadar Türk entelektüel ve siyasî hayatında ehemmiyetli roller oynayıp ciddî tartışmalar yaratan, buna karşılık gündeme oldukça sığ "damızlık adam celbi" ya da "ateizm" tartışmaları çerçevesinde gelen Abdullah Cevdet, belki de en az anlaşılabilen düşünürlerimizden birisidir. Onun fikirlerinin derinliğine anlaşılamaması, basit bir "ateizm," "din düşmanlığı" müdafiiliğiyle övülmesi ya da yerilmesi, Osmanlı materyalizmini her türlü sofistikasyondan yoksun bir "bilimciliğe" indirgeyen ve bu şekliyle ideolojisinin merkezine yerleştiren erken Cumhuriyet ideolojisinin "din"e yaklaşımının tabiî bir neticesidir. Bu nedenledir ki gerek Abdullah Cevdet ve gerekse de onun başını çektiği Osmanlı materyalist hareketi üzerine yapılan çalışmalar, konuya Cumhuriyet ideolojisi merkezli, retrospektif bir yaklaşımla bakmışlar, diğer bir ifadeyle, Cumhuriyet ideolojisinin günümüzde aldığı şeklin temellerini Osmanlı materyalistlerinde bulmaya gayret etmişlerdir. Bu eleştiriyi yaparken bundan sakınmanın oldukça güç olduğunu belirtmek zorunludur. Nitekim ben, kendimin de akademik hayata çeyrek asır önce üzerinde çalışarak başladığım bu konuyu incelerken aynı hataya düştüğümü düşünüyorum. Bunun farkına varabilen ve konuya daha derin, farklı, kapsayıcı bir yaklaşımın gerekliliğine işaret eden belki de tek entelektüelin merhum Cemil Meriç olduğuna işaret etmek gereklidir. Bu kısa yazıda Abdullah Cevdet Bey'in siyaset dışı fikirlerine böyle bir zaviyeden yaklaşarak son dönem Osmanlı materyalizmi ile Cumhuriyet ideolojisi arasında varsaydığımız bir kopyalama sorgulanmaya çalışılacaktır.

## Toplum ve din

Dr. Abdullah Cevdet'in fikirleri tahlil edilirken işaret edilmesi gereken belki

de en ehemmiyetli husus “din”in bu düşünce sisteminde ne denli merkezî bir mevki’e sahip olduğudur. Buna bilimci (scientist) yaklaşımın temel hususiyetlerinden birisi olarak yaklaşmak bir hayli yanıltıcıdır. Gayet dindar bir çevrede yetişen, ilk şiir kitaplarından birisi;

> Neyyir-i nuvvarı sensin arş-ı İslâmiyetin
> Evc-i ulviyyetdedir evrenk-i fazl ü rıf’atın
> Bizlere ihsanısın bîşübhe dest-i kudretin
> İllet-i gâiyesi zâtındır ancak hilkatın

mısraları ile başlayan bir ‘na’at-ı şerif’i de ihtiva eden Abdullah Cevdet her ne kadar Mekteb-i Tıbbiye ortamında hayatının “devre-i ma’sumanesi” olarak gördüğü bu dönemi nihayete erdirmiş, Ludwig Büchner merkezli bir bilimciliğe ihtida etmişse de yaşamının sonuna kadar “cemiyet-i beşeriyenin dinsiz yaşayamayacağı” tezini savunmuştur. Bu fikirle Büchner’in “Ersatzreligion” kavramı arasında bir paralellik kurmak mümkündür; ancak bu ifadesiyle Abdullah Cevdet’in oldukça farklı bir din ihtiyacına işaret etmek istediği şüphesizdir. Nitekim, Abdullah Cevdet, İkinci Meşrutiyet öncesinde Reinhart Dozy’nin İslâm ve Peygamber’ine yönelttiği (Aloys Sprenger’den mülhem) inanılmaz sertlikteki eleştirileri yayınlarken, Cumhuriyet döneminde toplumu doğru yola yöneltecek ehâdis ve âyâtın meydanlara yerleştirilmesi talebiyle ortaya çıkıyordu. Abdullah Cevdet’in ulema tarafından reddedildikçe Ubeydullah Efganî‘nin Kavm-i Cedîdciliği ya da Bahaîlik gibi daha heteredoks; ama dinî referanslara sarılması da bu ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. Kendi ifadesiyle

> Her tarafım karanlıkdı bir zaman
> Bilmezdim nedir yer, nedir asuman
> Ağrılar, kederler, nişveler bütün
> Gökden gelen şeyler idi benimçün

dinin çevrelediği bir “karanlık”dan

> Hall olundu saye-i fende ukud-i kâinat,
> Sırrı tekvîn ü hayatın âşikârdır bana
> Mekteb-i Tıb’ım tabi’at mekteb-i feyyâzıdır,
> Cümle mafevk’ül-tabi’at hulyâdır bana

Mekteb-i Tıbbiye sayesinde hayatın, evrenin sırlarına vukuf kesbetmesini sağlayan bir “aydınlığa” ulaştığını düşünen Abdullah Cevdet, buna karşın mekanik bir “modern bilim, dini tamamen anlamsız kıldı, dinin yerini bilim aldı” tezini savunmaktan kaçınıyordu. Kendisinin sık kullandığı “ilm havassın dinidir, din avamın ilmidir” ifadesinde dile getirildiği gibi toplumsal

dönüşümde dinden istifade bu yaklaşımın tek değil ancak bir nedenidir. Abdullah Cevdet'in, Émile Boutmy'den uyarladığı "ilm hararetsiz bir nurdur, din nursuz bir hararetdir" kelâmını sürekli tekrarlaması ise bir anlamda dinin avam/havass ayrımı dışında toplumun geneli için gerekliliğine duyduğu inancı kanıtlar. Hissettiği bu ihtiyaç nedeniyledir ki Abdullah Cevdet, tıpkı Alman ahlâkî materyalistleri Überweg ya da Strauss gibi "Artık Hıristiyan değil miyiz?" "Bizim dinimiz yok mu?" sorularının benzerlerini soruyor ve Strauss'a benzer şekilde bunların birincisine "hayır" ikincisine ise "evet" cevabını veriyordu. Bu anlamda İslâm, bir felsefe ve ahlâk olarak muhakkak muhafaza edilmeli, geleceğin toplumunun ahlâkî zeminini hazırlamalıydı. Nitekim Abdullah Cevdet, kendisinin dindar olduğu izlenimini yaratacak ifadeler kullanırken bir parantez açarak "Şu sözlerim riyakârâne bir dindarlık eseri addolunmasın. Türkiye'de Doktor Büchner'in âsârını tercüme ve neşreden ilk bendeniz oldum." diyor ve "Büchner'i tahtie etmemekle beraber" "İslâmiyet'i … körcesine bir bağlanma ile değil, bir ta'mik-i hürendişâne ile takdir ve hakîmâne ve hürendişâne olan ahkâmını tebcîl" ettiğini belirtiyordu. Abdullah Cevdet'in Büchner'in Aus Natur und Wissenschaft kitabının bazı bölümlerini tercüme ile yetinmeyip, bunları İslâm hükemâsının tezleri, ehâdis-i şerife ve âyât-ı kerime ile destekleyerek modern bilim, din ve felsefeyi birleştirmeye çalışması kendisinin bu konuda samimi olduğunu ortaya koymaktadır.

1905 senesinde Cenevre'de kısa süreyle görüşmek imkânı bulduğu ve hayran kaldığı Muhammed Abduh'tan derin biçimde etkilenen Abdullah Cevdet, bir anlamda, Mısır müftüsünün yapmaya çalıştığı te'lifi farklı bir alanda, modern materyalizm ile İslâm arasında gerçekleştirmeye çalışıyordu.

Bu Hegelvârî, metafiziği de açıklama iddiası taşıyan programın ne denli iddialı, zor ve imkânsız bir uğraş olduğu izahtan varestedir. Çağdaş İslâm toplumlarında İslâmî sosyalist hareketler yaratma benzeri akımların karşılaştıkları güçlükler, din ile materyalizmi bir araya getirmeye çalışan bir gayrete kıyasla herhalde bir dağ yanında kum tanelerini andırırlar. Bu çabanın ne derece anlamlı olduğu da tamamen ayrı bir mevzudur; ama Abdullah Cevdet'in, mecmuasına İctihad nâmını vermesinin de gösterdiği gibi, onun kendisini materyalist modern bilimle İslâm'ı te'lif etmeye, bu şekilde İslâm âlemine yeni bir hayat vermeye çalışan bir müctehid olarak gördüğü şüphesizdir. İlginç olan son dönem Osmanlı materyalizminin belki de en mühim temsilcisinin kendisini dinî bir kimlikle (Abdullah Cevdet kendisi için ilginç bir şekilde iki farklı anlama çekilebilecek 'İctihad Sahibi" unvanını kullanırdı) tanımlamasıdır. Bu anlamıyla bilimci materyalizm bir din projesi (Büchner'in kullandığı bilimci mânâda değil, onun tamamen zıttı) niteliği

kazanıyordu. Nitekim, İctihad 1904 yılında neşir hayatına her ikisi de bu çerçeve içinde yorumlanacak iki sorunun cevabını bulmaya çalışarak başlıyordu: "Âlem-i İslâm'ın inhitâtını mucib olan esbâb ü ahvâl nelerdir?" "Müslümanlara bir hayat-ı taze vererek Âlem-i İslâm'ı inkıraz-ı küllîden kurtarmak için en müessir tedbir nedir?"

## A. Cevdet'in fikri çıkmazı

Bu anlamda Abdullah Cevdet'in kendisini, modern materyalizmi şiddetle reddeden ulema ile dini anlamsız bulan bilimcilerin her ikisinde de bulunmayan niteliklere sahip bir birey olarak mütalâa ettiği açıktır. Abdullah Cevdet'in kendine materyalist âhirzaman müctehidi olarak biçtiği rol ve yukarıda işaret ettiğimiz te'lif gayretleri dinî otoriteler tarafından şiddetle eleştirilirken kendisi "dinsizlik" suçlamalarını şiddetle reddediyor ve felsefî anlamda "dindar" olduğunu müdafaa ediyordu. Bu tez kuşkusuz Abdullah Cevdet'i derinden etkileyen Jean-Marie Guyau'nun Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction (Vecibesiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlâkın İcmâli) ve L'irréligion de l'avenir (İstikbâlin Din Yokluğu) adlı eserlerinden mülhemdi. Abdullah Cevdet'in Maine de Miran'dan Bergson'a ulaşan bir felsefî çizginin en mühim halkalarından birisi olan Guyau'nun sadık bir izleyicisi olması ve bunu iftiharla belirtmesi dahi onun basit bir "ateizmdindarlık" sorunsalı çerçevesinde ele alınmasının ne denli zor olduğunu da ortaya koyar. Nitekim, Abdullah Cevdet'in aynı anda bir yandan Holbach ve Voltaire çevirisi yaparken öte yandan da Gazali'de Ma'rifetullah üzerine fikir yorması; ancak bu basit ve mekanik sorunsalın dışına çıkılarak anlaşılabilir.

Guyau'nunkilerle benzer şiirler kaleme alan ve kendisini onun gibi bir şair-feylesof olarak gören Abdullah Cevdet de dinlerin vecâib ve müeyyidelerinin "boyunduruğundan" kurtulabilen bireyin daha yüksek bir "din" ve "ahlâk"a ulaşabileceğini düşünüyor ve gene Guyau'nun dinin toplumdaki rolünün gerilemesinin 19 ve 20. asırların insaniyetin önüne koyduğu en ehemmiyetli mesele olduğunu ve bunun Comte pozitivizmi benzeri bir fetişizmle çözülemeyeceği fikrine iştirak ediyordu. Benzer şekilde Guyau gibi "sevgi"nin yeni ahlâkın temelini oluşturacağını düşünen Abdullah Cevdet, bunun bireyi dinî değil; ama felsefî anlamda "dindar" kılacağını iddia ediyordu:

> Hayat ü kâinat âsudedir aguş-i nurunda,
> Değil din-i husumet dinimiz din-i muhabbetdir;
> Lisan-ı vecdidir eş'arımız vicdanî tevhidin.
> Neva-yı udumuzda titreyen kalb-i tabi'atdır.

Gene Abdullah Cevdet, Guyau'nun "İstikbâlin din yokluğu" ifadesinden Ludwig Büchner gibi bilimciliğin bizatihi din haline geldiği bir toplum değil, bireyi bilimin götürebileceği en uç nokta olan sonsuzluğun kenarında teslim alacak bir felsefî dindarlığı anlıyordu. Guyau ve Büchner'in fikirlerinin bağdaştırılmasının ne denli zor olduğu âşikâr olmakla beraber, bu din ile materyalizmi te'life gayret eden bir birey için oldukça kolay bir uğraş olarak görülüyordu.

Hayatı boyunca kendisini İslâm âlemini çağdaşlaştıracak, onu modern bilimle uyumlu hale getirecek bir müctehid olarak gören, tıpkı birbirleriyle te'lifi imkânsız fikirleri savunan Strauss, Abduh, Büchner, Le Bon, Ribot ve Guyau'dan mülhem tezler yarattığı gibi İslâmiyet'le materyalizmi bağdaştırmaya çalışan Abdullah Cevdet, bu alanda, bunun da ötesine geçerek ve pek de mahv?iyet göstermeye gerek görmeden kendisini bir âhirzaman peygamberi olarak mütalâa etmekteydi:

> Sizi aydınlatmaya çalıştım gece gündüz;
> Aydan güneşe gitdim, güneşden aya geldim.
> Peygamberler va'deder cennet o bir dünyada
> Ben size bu dünyayı cennet yapmaya geldim.

## A. Cevdet ve modern Türk toplumu

Bu gerçekten anlaşılması güç insan için belki de en iyi değerlendirmeyi vefatını müteakkib Mekteb-i Tıbbiye arkadaşı Hüseyinzâde Ali (Turan) Bey "dindar bir dinsiz ya da dinsiz bir dindar" tavsifiyle yapmıştı. Lucien Arréat'ın Julius Duboc için kullandığı "bir ateist idealist" benzetmesini andıran bu tavsif dahi Abdullah Cevdet'in fikirlerinin derinliğine tahlilinin ne denli zor olduğunu ortaya koyar. Kendisinin ulema tarafından neden reddedildiğini kavramak pek de zor değildir. Ancak, bu denli çetrefil bir düşünce sistemi sahibi olan bir kimsenin muarızları kadar erken Cumhuriyet ideolojisince de basit bir "din karşıtı ateist" olarak görülmesi bize bu ideolojinin Osmanlı materyalizminin temel tezlerini ne denli basitleştirdiğini gösterir. Abdullah Cevdet'in çalışmaları, fikirleri ile Cumhuriyet sonrası modern Türk toplumunun yaratıcılarından biri olduğu şüphesizdir. Ancak ortaya çıkan sonucun onun ve pek çok arkadaşının hayallerini karşılamaktan oldukça uzak ve sığ kaldığını da belirtmek gerekir.

Abdullah Cevdet gibi bir evvelki nesle mensup Beşir Fuad Bey ya da bir nesil sonraki Baha Tevfik Bey de Büchner bilimciliğinden derin biçimde etkilenmişlerdir. Ancak, bu fikir adamlarının hepsi de Büchner, Haeckel, Moleschott, Vogt bilimciliğinin toplumu fazla uzağa götüremeyeceğini, ona

ahlâkî bir zemin kazandıramayacağını görebilmişlerdir. Beşir Fuad Bey çareyi Pozitivizm'de bulmuş, Baha Tevfik Bey Monizm'e sarılmış, Abdullah Cevdet ise bilimciliği ve Guyau'nun ahlâkçılığını İslâmiyet ile te'life çalışmıştır. Buna karşın son dönem Osmanlı materyalizminin Cumhuriyet'e yansıması Büchner'in 'Madde ve Kuvvet'indeki temel tezler sığlığında olmuş, bilimin kendi ahlâkını yaratacağı tezi tartışmasız kabul edilmiştir. Bunun günümüz Türk toplumunun tarihsizlik, dilsizlik gibi felsefesizliği de bir iftihar vesilesi sayması ve basit, mekanik bir din-bilimcilik çatışmasının ötesine geçen fikirler üretememesindeki rolünü küçümsemek mümkün değildir.

# Amerika ve Türkiye’de lâiklik, kamusal akıl ve hukuk yorumları

*16/03/2006*

Toplumumuzun gündeminden hiç düşmeyen lâiklik ve kamusal akıl tartışmaları ile hukukun bu iki kavramı nasıl yorumlaması üzerine ileri sürülen temel tezler “devlet ve din işlerinin ayrılmasının gerekliliği” ya da “lâikliğin demokrasinin teminatı olduğu” benzeri ortaokul yurttaşlık kitapları tezleri ötesine gitmemektedir.

Diğer bir ifadeyle, Türkiye için daimî bir toplumsal huzursuzluk, hattâ çatışma yaratan bir konuda kavramların içinin doldurulması yerine klişeleşmiş ifadelerle yetinilmektedir.

Bu düzeyi oldukça düşük tartışmanın ilginç bir hususiyeti de bu alanda karşılaştırma aracı olarak genellikle Fransa misâlinin kullanılmasıdır. Çoğu zaman özcü (essentialist) bir bakış açısıyla toplumumuzda da benimsenen Fransız uygulamasının lâikliğin tek, gerçek, benzersiz yorumu olduğunun ileri sürülmesine neden olan bu yaklaşım, sekülerliğin oldukça farklı tanımları olabileceğini göz ardı etmenin ötesinde konu üzerine diğer toplumlarda gündeme gelen tartışmaları da dikkate almamaktadır.

Bu kısa yazıda Türkiye ile Amerika Birleşik Devletleri’nde lâiklik, kamusal akıl (public reason) ve bu iki kavramın hukuk tarafından nasıl yorumlanacağı konusunda tespit edilebilecek ilginç benzerlikler ele alınmaya çalışılacaktır. Böylesi bir karşılaştırma, bunun da ötesinde, toplumumuzun bir kesimince akıl dışı bir gelişme, anlamsız bir köktencilik olarak yorumlanan Amerika’da örgütlenmiş dinin güçlenmesi olgusunun da oldukça derinlere inen toplumsal nedenleri bulunduğunu anlamamıza yardımda bulunabilir. Yeni Amerikan liberalizminin bu alandaki hakim yaklaşımı bir anlamda bu olgunun temel belirleyicilerinden birisi olmaktadır. Benzeri bir yorumu demokrasi ve çoğulculuğu tamamen ikinci plâna iterek, hukukî yorumlar vasıtasıyla ahlâkî bir “kamusal akıl” yaratan Türk toplumu için de yapabilmek mümkündür. Bunu söylerken işaret edilmek istenilen, pek tabiî, aslında dinî köktendinciliğin var olmadığını, güç kazanmadığını iddia etmek değildir.

Bu karşılaştırmalar yapılırken görülen benzerliklerin belirli düşünürlerin tezlerinden etkilenme gibi bir nedeni olmadığının altını çizmek yararlı olur. Toplumumuzda yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi bu alandaki temel mukayese Fransa ile yapılmaktadır ve John Rawls, Ronald Dworkin, Robert

Audi tarafından savunulan tezlerin entelektüellerimiz ve hukukçularımız üzerinde ciddî tesir icra ettiğini savunmak, herhalde, mümkün değildir. Gene bu tartışma yapılırken Türkiye'de Amerika'dakinin muadili bir liberal hareket olmadığını, kamusal akıl üzerindeki münakaşaların resmî ideoloji merkezli olduğunu belirtmek gerekir.

Yeni Amerikan liberalizmi ve lâik köktencilik

Amerikan liberalizmine Rawls ve Dworkin gibi önde gelen entelektüeller tarafından getirilen ve şüphesiz muhafazakâr çevrelerce "liberal" kelimesinin olumsuz anlamda kullanılmasına ciddî katkıda bulunan yorumları bir anlamda on sekiz ve on dokuzuncu asır Avrupa lâik köktenciliğine geri dönüş olarak yorumlamak mümkündür. Liberal düşüncenin içine düştüğü açmazları demokratik vatandaşlık ve kamusal akıl kavramlarının yeniden yorumlanmasıyla aşabileceğini varsayan Rawls ve takipçileri neticede çoğulculuğu ve demokrasiyi ikinci plâna iten, ahlâkî bir kamusal aklı merkezine yerleştirmiş bir liberalizm yaratmışlardır. Böylesi bir kamusal akıl aynen Aydınlanma'nın ürünü olan lâik ya da buna karşı çıkan dinî köktencilik gibi mutlak gerçekliğe dayanarak göreceliği (relativism) reddetmekte, buna dayanan siyasî liberalizm ise neticede Amerikan toplumunda ciddî bir çatışmaya zemin hazırlamaktadır.

Dolayısıyla günümüzde kamusal aklın lâik düşünürler ve bu ahlâkı bilimcilikle çerçevelemek isteyenlerden kurtarılmasının gerekliliği Amerikan toplumunda sıklıkla dile getirilen bir görüş olmuştur ki bu görüşü savunanların hepsi de zannedildiği gibi dinî köktenciliği savunan fanatikler değildir. Böylesi bir ahlâkın liberalizm olarak topluma dayatılmasına karşı çıkan, ancak bunu dinî bir sâikle yapmayan, pek çok kimse vardır. Günümüzde liberal demokrasinin, demokrasi, çoğulculuk ve hürriyetlerden önce "lâiklik ve din" benzeri bir ikilem çerçevesinde ele alınabilmesi ancak "kamusal akıl" kavramına ahlâkî bir muhteva ve anlam yüklenebilmesiyle mümkün olabilir. Nitekim, John Rawls'un Siyasî Liberalizm başlıklı çalışmasında en ciddî tanımını bulan bu liberalizm, bir anlamda, Kenneth Burke'ün ifadesiyle, "akıl" ve "mantıklı" benzeri kavramları kutsal kelimeler haline getirmekten ve kamusal aklı ahlâkîleştirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Dolayısıyla aslında tam tersini gerçekleştirme iddiasına karşın bu anlamda bir siyasî liberalizm metafizik bir karakter kazanmaktadır. Bu karaktere sahip kılınan kavramın yorumu, onun doğrularının dışına çıkılmamasını sağlama vazifesi ise kutsallaştırılmış bir hukuk sistemine bırakılmaktadır. Rawls'un "pek çok kamu dışı akıl olabilmesi mümkün olduğu halde tek bir kamu aklı bulunabileceği" tezi ise şüphesiz bu yorumların sahasını bir hayli daraltmaktadır.

Bu anlamda Rawls'u derinden etkileyen Dworkin'in Hukuk'un İmparatorluğu çalışmasında müdafaa ettiği, kamuya ait değerlerin korunması amacıyla hukukun dürüstlük hattâ bu temele dayanan ahlâk olarak işlev görmesi gerektiği tezi neticede hakimlerin, bilhassa üst derece mahkeme hakimlerinin, din görevlilerine benzer tefsir yapma vazifesini üstlendikleri bir yapı doğurmaktadır. Bunun neticesinde ise kamu aklını koruma adına devletin güç tekelini kullanarak zorlayıcılığa başvuran bir demokrasi ortaya çıkmaktadır ki bunun, bir anlamda, Aydınlanma sonrası lâik köktenciliğe dönüş olduğu şüphesizdir.

Bu anlamda bir lâik köktencilik, kendisine, Fransız İhtilâli sonrasında olduğu gibi "tarihin yüklediği vazifeyi ifa" benzeri bir misyon da yükleyerek sonuçta demokrasiyi bütünüyle ikinci plâna atan bir yaklaşıma sahiptir. Ahlâkın mutlaka dinî temele dayanmaması gerekliliğinden yola çıktıktan sonra "kamusal akıl" adına benzer zeminde tanımlanan ve hakimlerce yorumlanan bir ahlâkî hukuk yaratılması temelde gerek lâikliğin ve gerekse de demokrasinin vazgeçilmez gereklilikleri olan tüm ahlâkî yaklaşımlara eşit mesafede durmak ve bunlardan birini "kamusal mantık" haline getirmeme ilkeleriyle ciddî biçimde çelişmektedir. Bunun sonucunda uygulamada tarafsızlığı zaten mümkün olmayan devlet, dinî köktenciliğe karşı çıkmak adına bir diğer köktenciliğin savunucusu durumuna gelmektedir. Bunun liberalizm adına yapılması ise onun temel ilkesi olan toplumda farklı düşüncelerin varlığı ve savunulmasına müsaade edilmesi tezi ile çelişmektedir. İster dinî isterse de lâik olsun tekil ve dışlayıcı bir ahlâkî söylem sonuçta toplumda bunun dışında bir ahlâkı benimseyenlerin ikinci sınıf vatandaşlar durumuna düşmesine yol açmaktadır. Nitekim Nicholas Wolterstorff benzeri pek çok toplumsal bilimci günümüzde gerçek liberal demokrasinin en ciddî düşmanının temel olarak dinler değil köktenci lâik ideolojiler olduğunu ileri sürmektedir. Daha da ilginci son yirmi yılda köktenci lâik yaklaşımın kamusal alan dışını da "gerçeklik tekeli" iddiasına dayanarak kapsama girişiminde bulunması toplumda ciddî bir çatışma doğurmuştur.

Türk resmî ideolojisi ve lâik köktencilik

Ülkemizdeki uygulamaya baktığımızda, Fransa misâline dayanan ve Aydınlanma sonrası ortaya çıkan lâik köktenciliği esas alan Türk lâikliği, bunu yeni resmî ideolojinin bir diğer temel dayanağı olan bilimciliğin (scientism) belirlediği bir ahlâk ile pekiştirerek kendine has bir yorum yaratmıştır. Bu yorum yarattığı eşsiz "lâik insan" tanımında en ilginç misâlini bulan bir bilimsel ahlâkı "kamu mantığı" haline getirmekle kalmamış bunun yanı sıra dine, kendi karşı tezini meydana getiren, bir köktencilik olarak

bakmıştır. Böylesi bir bakış açısı sonucunda ise bizatihi dindarlık lâiklik karşıtlığı olarak algılanırken dar anlamda yorumlanan “bilimsellik” lâikliğin temeli haline gelmiştir. Darwinizm tartışmalarının lâiklik-din ekseni çerçevesinde yapılması ancak bu açıdan bakıldığında anlam kazanabilir.

Bunun da ötesinde tevârüs ettiği devlet geleneğinden destek alarak özel alanı neredeyse bütünüyle ortadan kaldıran bir “kamusal alan” yaratan Türk resmî ideolojisi dar anlamda tanımladığı bir modernliği de merkezine oturttuğu, devletin denetimi altında bulunan bir sahayı kutsayarak kavramsallaştırmıştır. Toplumumuzda yaygın biçimde kullanılan anlamıyla bu kavramın ne Koselleck ve Habermas’ın tanımlamaya çalıştıkları ne de Roger Chartier’in tarihî gelişimini ve sınırlarını belirtmeye gayret ettiği şahsî alanın zıddı olan bir kamusal alana işaret etmediğini belirtmek gerekir. Zabıtanın kimlik sorduğu her yerin “kamu alanına” dönüşeceğini savunan yorumlar şüphesiz bu hususî tanımla kavramsallaştırılan bir sahaya atıfta bulunmaktadırlar.

“Cumhuriyet öğretmenine yakışan/yakışmayan davranışlar” benzeri ahlâkî kategoriler vasıtasıyla özel alanı silip süpüren, dar “çağdaş yaşam” kıstaslarıyla belirli bir modernlik yaklaşımının “ahlâk”ın parçası haline getirildiği “kamu”, neticede, çoğulculuğu ve demokrasiyi talî meseleler düzeyine indirmektedir. Çağdaşlık adına toplumumuzda dile getirilen söylemin modernliğin en temel karakterlerinden biri olan şüpheciliği (skepticism) reddetmesi ise oldukça ilginç ve üzerinde fazlasıyla düşünülmesi gereken bir husustur. Burada Türk resmî ideolojisinin İhtilâl sonrası Fransa’sında ortaya çıkana benzer bir “tarihin yüklediği vazifeyi ifa” misyonuna sahip olmasının da hem bu alandaki yaklaşımı katılaştırdığını ve hem de mutlak gerçeklik ve tekil çağdaşlık tekellerine sahip, ahlâkî bir kamusal aklın kavramsallaştırılmasına katkıda bulunduğunu belirtmek gerekir. Böylesi bir kamusal akıl bâzı fikirleri “yanlış” oldukları için reddetmeyi, onları doğru bulmamakla beraber ifade hürriyeti çerçevesinde dile getirilmelerine müsaade etmekten daha anlamlı bulmaktadır.

Liberalizm ve demokrasi olarak köktencilik

“Maslahât-ı âmme”nin temel meşrulaştırma araçlarından birisi olduğu bir geleneğin mirâsçısı olan modern Türk toplumunda hukukun, bilimsel ahlâkla takviye edilen kamusal aklın yorumcusu ve savunucusu haline getirilmesinden tabiî bir gelişme yoktur. Rawls’un “anayasal bir rejimde kamusal aklın anayasa mahkemesinin aklı olduğu” tezine benzer bir yaklaşımla üst derece mahkemelere kamusal aklı yukarıda zikredilen mutlak gerçeklik ve tekelci çağdaşlık zemininde yeniden yaratma ve yorumlama

vazifesinin verilmesi, Türk toplumunda çoğulculuğa kapalı, demokrasiyi ikinci plâna iten, ahlâkî karakteri baskın ve özel alan tanımaz bir kamu mantığı yaratmıştır. Bunun ise ciddî bir toplumsal çatışma zemini yaratabileceği âşikârdır. Hukukun üstünlüğü kavramının belirli bir ahlâk anlayışı temeline dayanan yorum yapma hürriyeti olarak yorumlanması ise zannedildiğinin tersine bu alandaki çatışma eğilimlerini ortadan kaldırmayacağı gibi bir kurum olarak da hukukun zedelenmesine yol açacaktır. Morton Horwitz'in "Anayasa Tapınması" ya da Sanford Levinson'ın "Anayasanın Kutsal Metin Olarak Tefsiri" kavramlarına benzer bir "Hukuk Yorumu Tapınması" yaratılması hukuku güçlendirmek yerine onu daha fazla eleştirilir hale getirecektir.

Yukarıdaki niteliklere sahip bir "kamusal akıl" yaratılması ve onun hukuk vasıtasıyla dar biçimde yorumlanmasının ateşli savunucularının benzer ahlâkî karakterde ve gerçeklik tekeli iddiasındaki kamusal akılları (meselâ İran İslâm Cumhuriyeti'nde mevcut olanı) şiddetle eleştirmeleri ise herhalde bu alanda ciddî bir kavram kargaşasına sahip olunduğunu ortaya koymaktadır.

Amerikan toplumunun yaşamakta olduğu ve bazen toplumsal çatışma boyutuna tırmanan tartışmanın bir tarafında Evangelist dinî köktencilik varsa diğer tarafında lâik köktencilik temelinde ahlâkî bir kamusal aklı savunan yeni liberalizm vardır. Bu liberalizmin özel alanı da kapsamasının gerekliliğini savunan radikal yorumları aslında kolaycılığa kaçılarak dinî köktenciliğin tırmanmasına atfedilen bir çatışmanın çok daha derinlere giden nedenleri olduğunu ortaya koymaktadır. Lâikliği her şeyin önünde gören radikal lâikliği benimsemiş toplumların aksine çoğulculuğu ve demokrasiyi merkezinde bulunduran bir kamusal akıldan bunları talî detaylar haline getirmeye çalışan bir kamusal akla geçiş girişimleri şüphesiz Amerikan toplumunda dışarıdan anlaşılması pek de kolay gözükmeyen bir çatışmaya neden olmuştur.

Bu alanda çoğulculuğu ve demokrasiyi öne çıkarmak yerine onların gerektiğinde feda edilmelerinde mahzur görmeyen Türk resmî ideolojisi nasıl olup da sürekli bir toplumsal çatışma ortamı içinde yaşamak zorunda kaldığımızı dinî köktencilik, aydınlanma karşıtlığı, bilim düşmanlığı ve hukukun üstünlüğüne saygı duyulmaması benzeri kavramlarla açıklamaya çalışmakta buna karşılık yarattığı ve dar biçimde yorumladığı ahlâkî kamusal aklın bu alanda herhangi bir rol oynadığını kabul etmemektedir. Ancak mutlak gerçeklik iddiası, çağdaşlık tekeli ve ahlâkî hukuk yorumları aracılığıyla özel alanı da kapsamaya çalışan bir kamusal aklın en az dinî köktencilik kadar çatışmacılığa davetiye çıkardığı unutulmamalıdır. Türk toplumunun iki köktencilikten birini seçmesinin daha iyi olacağı yolundaki

ahlâkî hüküm ise bir anlamda bu gerçeğin ifadesinden başka bir şey değildir.

# ZİHNİYET, AYDINLAR, SEÇKİNCİLİK, ENTELEKTÜELLER, BASIN, ÜNİVERSİTE

# Asırlık bir ideolojinin yıldönümü

*23/07/2005*

Son dönemlerde popüler hale gelen 1908 öncesinin romantikleştirilmesi ya da her şeyin 1922 sonrasında bozulduğunun iddia edilmesi anlamlı değildir. Çözüm, böylesi romantikleştirmeler yerine günün bizi zorladığı dönüşümün gerçekleştirilmesindedir.

Toplumumuzda yaygın bir inanç 1922-23 yıllarının modern tarihimizin başlangıcı olduğu ve bu tarihin öncesiyle ve sonrasının birbirinden cehennem ve cennet benzeri bir farklılıkla ayrıldığıdır. Bu kopuş tezi çeşitli alanlarda oldukça anlamlıdır. Her şeyden önce bir çokuluslu imparatorluktan ulusdevlet inşa'ı sürecine geçilmesi, 1922 yılında başlayan, Cumhuriyet ve onun inkılâplar olarak tavsif ettiği uygulamalarla devam eden ciddî bir farklılaşmayı gerçekleştirmiştir. Yeni kurumlar, eğitim siyasetleri, ulus-devlete uygun tarih tezleri ve geçmişle bağları koparma alanında gösterilen kararlılık bizi ilk bakışta gerçekten de değişimin boyutlarının inanılmaz olduğuna inandırabilir. Ancak satıhtaki bu değişimlerin derinliğine indiğimizde ve uygulamalara, söylemlere değil de bunların fikrî arka plânında baktığımızda karşımıza ciddî bir ideolojik devamlılık çıkar.

Diğer bir ifadeyle ideolojik anlamda Osmanlı/Türk toplumundaki kırılma 1922'de gerçekleşmemiştir. Bu tarih küçümsenmeyecek bir değişim sürecinin başlangıcı olmakla birlikte, genellikle iddia edildiğinin aksine, bir ideolojik kabuk değiştirmenin milâdı değildir. 1922 sonrasında gerçekleşen değişim aslında bir ideolojik devamlılığın ürünüdür ve aynı ideoloji günümüzde de devlet ve seçkinlerin bir bölümü düzeyinde varlığını sürdürmektedir.

## İdeolojik kırılma olarak 1908 İhtilâli ve İkinci Meşrutiyet

Günümüz siyasal ve toplumsal yaşamının arka plânında var olan bu ideoloji 1908 yılında 23 Temmuz İnkılâbı olarak adlandırılan bir gelişme sonrasında, toplumu yeniden şekillendirme amacıyla iktidara gelmiş ve günümüze kadar da bu mevkii terk etmemiştir. Bu asırlık ideoloji değişen şartlar çerçevesinde zorunlu bir evrim geçirmiş, kendini bir ulus-devletin koşullarıyla uyumlu hale getirmiş; ama bir dünya görüşü olarak fazlaca değişmemiştir. Neredeyse bir asırdır sürekli biçimde kutsanan, toplumsallaşma yöntemleri ve araçlarıyla nesilden nesile aktarılan, böylece içselleştirilen, kökleşerek temel tezleri âdeta tabiat kanunları hükmüne geçmeye başlayan bu ideoloji toplumumuzu on dokuzuncu asır ortalarında Avrupa entelektüel mehâfilinde egemen olan

fikirlerden oluşan bir dünya görüşüyle yirmi birinci asrın sorunlarını göğüsleme zorunda bırakmaktadır. Bu ise zannedildiğinden çok daha ağır bir yük ve toplumuzun gelişmesi önünde duran ciddî bir engeldir.

Bugün tarih kitaplarında kendine bir paragraflık yeri zorlukla bulan ve genellikle günümüzle bir ilintisi olmadığı varsayılan 1908 İnkılâbı, bir siyasî rejim değişikliği kadar bir ideolojik kabuk değiştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Her şeyden önce on dokuzuncu asır Alman vülger materyalizmiyle onun kıyasıya eleştirdiği Littré'nin pozitivizm yorumu, on sekizinci asır Fransız materyalizmi ve sosyal Darwinizmin karıştırılmasıyla ortaya çıkarılan bir Osmanlı bilimciliğini temel alan bu yeni ideoloji bunu süreç içinde bir din haline getirmiş ve bilhassa Cumhuriyet sonrasında yoğunlaşan din-bilimcilik çatışması toplumumuzda temel siyasal tartışma eksenini oluşturmuştur. Bunun, genellikle yapıldığı gibi, bilime ehemmiyet atfetmekle karıştırılmaması gereklidir. On dokuzuncu asrın yaygın kabul gören bilimci tezi olan dinin yerini bilimin alacağı toplum fikrinin siyasî ideolojinin temeline yerleştirilmesi, böylece bilimin siyasal söylemin parçası haline getirilmesi toplumumuza siyasetin bir ilericilik-gericilik çatışması, dindarlığın ise belirli bir siyasî tavır olarak mütalâa edilmesi mirasını bırakmıştır.

Asırlık ideolojimizin bir diğer temeli de yarattığı modernlik ve çağdaşlık tekelidir. Bu ideolojinin, Alman vülger materyalizmi ve Le Bon seçkinciliğine dayanan söyleminin, ortaya çıktığı tarih itibarıyla, böyle bir hususiyet taşıdığı savunulabilir. Ancak bir asır sonra bu ideolojinin aynı tezlerle benzeri bir iddiada bulunmakla kalmayıp bunu modernlik ve çağdaşlığın tek ve tartışılmaz yorumu olarak sunması, Türkiye'yi farklı modernliklerin olabileceğini kabul eden, bu konuda tekelciliği reddeden toplumlara göre, çok daha katı tartışmaların içine sokmaktadır.

Gerçek siyasî temsil geleneğini tesisle müftehir 23 Temmuz İnkılâbı, beraberinde bunu tamamen anlamsız kılan bir seçkincilik fikrini de getirmekle kalmamış, bunu asırlık ideolojimizin merkezine yerleştirmiştir. Geleneksel seçkincilikten farklı, frenoloji desteğiyle bilimsellik zırhına büründürülen, bir entelektüel aristokrasiye yığınları idare etme, onların bilincine varamayacakları çıkarlarını onlara rağmen savunma vazifesi yükleyen ve büyük çapta Gustave Le Bon'dan esinlenen yeni elitizm ideolojimizin en önemli temel taşı olarak günümüze kadar gelmeye muvaffak olmuştur.

Tıpkı Le Bon gibi yasama meclislerinin de dahil olduğu her türlü topluluktan nefret eden, kitlenin karar alma sürecine gerçek anlamda katılımını zararlı bulan bu seçkincilik, parlamentoya da, ancak bürokrasinin,

toplumun seçkinlerini bir araya getiren bir uzantısı olduğu sürece tahammül edilebilecek bir kurum nazarıyla bakmıştır.

Le Bon temelli seçkinciliğin bir diğer etkisi ise siyasetin katılımdan soyutlanarak bir mühendislik olarak görülmesinde ortaya çıkmıştır. Siyaset bir mühendislik haline gelince siyasetçi de mühendis rolüyle geleceğin toplumunu inşa vazifesini üstlenmiştir. Bunun dışında kalan siyaset için istihfâf dolu bir söylem kullanılması, bu anlamıyla siyasetin aşağılanması ve birbirinin zıt kutbu olarak güvenilmez, cahil siyasetçi-toplumun geleceğini hazırlayan devlet adamı tiplemelerinin yaratılması günümüzde dahi yaygınlığını fazlaca kaybetmemiştir.

Asırlık ideolojimizin siyaseti mühendislik haline getirmesinin bir diğer neticesi de toplumun geleceğini hazırlayacak, halkın aslında kendi çıkarına olduğunu anlayamayacağı dönüşümleri gerçekleştirecek mühendislere itirazın toplumu geriye götürme olarak sunulmasıdır.

1908 Temmuz'unda otuz iki yıllık bir rejimin suhuletle alaşağı edilmesi ve 1922'de her dediklerine boyun eğmekten başka bir çare bulunmadığına inanılan savaş galiplerine karşı zafer kazanılmasından kaynaklanan toplumsal prestiji arkalarına alan siyasî teşekküllerin "vatan kurtarıcılığı" sıfatları, siyaset mühendisi olarak eleştiriye kapalı bu kurumlara itirazı daha da zor hale getirmiştir. Bu ise yalnızca siyasetin eşit olmayan teşekküller aracılığıyla yapılması sonucunu doğurmamış, aynı zamanda ideoloji kanalıyla diğer devlet kurumlarıyla bütünleşen bu partiler kendilerini siyasî kuruluştan ziyade devletin bir parçası olarak görmeye başlamışlardır. 1908 sonrasında kendisini "Cemiyet-i mukaddese" olarak gören Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kendisine yönelik eleştirileri vatan hainliği, ülkenin satılması çabalarıyla eşanlamlı kabul etmesi, siyasetin kendi egemenliğinde olması gerekliliğini vurgulamasıyla günümüzde bir siyasî partinin "Cumhuriyetin kurucusu olma" zemininde politika yapması aynı ideolojik temellere dayanmaktadır.

Söz konusu ideolojinin bir diğer iddiası Colmar von der Goltz'un on dokuzuncu asır sonunda ortaya attığı kurama dayanan bir "Osmanlı millet-i müsellahası" yaratmaktı ki süreç içinde uygulamada bir "Türk millet-i müsellahası"na dönüşen bu tez çerçevesinde 1826'dan beri kurumsal düzeyde siyaset dışı kalan bir kurumun yeniden bu alanda temel aktörlerden birisi haline gelmesiyle sonuçlanmıştı.

Benzerleriyle kıyaslandığında etkisini en uzun süre sürdüren yapılardan birisi olan asırlık ideolojimizin iki asır boyunca sınırlarını devamlı geriye çekmek zorunda kalan bir devletin yarattığı toplum psikolojisinin tabiî

neticesi olan tedafüî bir milliyetçilikle eklemleşmesi, onun söylemini sertleştirdiği kadar eleştirilere tahammülsüzlüğünü de artırmıştır. Kendilerini sosyal demokrat kuruluşlar olarak mütalâa ederek siyaset yelpazesinin soluna yerleştiren siyasî kuruluşlarımızın dahi böylesi bir tedafüî söylem kullanmaları ilginç olduğu kadar bu ideolojinin nüfûz sahasının derinliğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, on dokuzuncu asır materyalizminin ırk kuramları ve sosyal Darwinizmle desteklenerek, "bilimsellik" kazandırılan ve günümüze kadar gelen "millet-i hakime fikri" bu tedafüî milliyetçi söyleme değişik bir boyut kazandırmıştır.

## Asırlık ideoloji ve geleceğimiz…

Asırlık ideolojimiz yeni yaşına girerken toplumumuzun gerçek anlamda bir dönüşümü gerçekleştirmesinin önüne temel engel olarak çıkmaktadır. Eski Doğu Bloku ülkelerinin birkaç yıla sığdırdığı bir dönüşümü bir asırdır gerçekleştiremeyen, ilk meclisi 129 sene evvel toplayıp, 97 senedir değişik adlarla bu kurumu yaşatan bir toplumun hâlâ demokratikleşme çabalarını sürdürmekle uğraşmasının nedeni, 1908 yılında iktidara geldiğinde bile çağdaşlık karakteri zayıflamaya yüz tutmaya başlayan bir ideolojide ısrar edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, geçirdiği evrime karşın temel tezleri on dokuzuncu asır gerçekliğinde üretilmiş bir ideolojiyle günümüz gerçekliğinin önüne koyduğu devâsâ meselelere çözüm getirmek istemektedir ki bunun yarattığı sorunlar gündemimizden eksik olmamaktadır.

Bir teşbih yapmak uygun olursa, toplumumuz 1890 model bir vasıta ile otomobil yarışına katılmak isteyerek arabasının 2005 modellerden daha iyi olduğunu iddia eden, başarısız olunca, diğer katılımcıların kendisine komplo kurduklarını savunan bir şahsa benzemektedir. Halbuki 1890 modeli bir vasıtanın 1908 yılında Paris ve Makedonya'da ortaklaşa üretilen yerli versiyonunu değiştirme zamanı çoktan geçmiştir. Bu konu tartışılırken 1908 öncesinde kullanılan vasıtaları romantize ederek onlara dönüşü çare olarak sunmak da en azından 1908 modelinde ısrar kadar anlamsızdır. Son dönemlerde popüler hale gelen 1908 öncesinin romantikleştirilmesi ya da her şeyin 1922 sonrasında bozulduğunun iddia edilmesi de anlamlı değildir. Çözüm böylesi romantikleştirmeler yerine günün bizi zorladığı dönüşümün gerçekleştirilmesindedir.

# Aydınlar ve devlet

*13/07/2005*

Son yıllarda kamuoyumuzda gündemden inmeyen konulardan birisi de aydınlar ile devlet arasındaki ilişkidir. Bu çerçevede ileri sürülen bir tez de devlete karşı tavır benimsemenin aydın olmanın gerekli şartlarından biri olmadığıdır. Söz konusu teze göre, senelerce bunun tersinin savunulması ülkemizde bu konuda yerleşik bir kanaat oluşmasına yol açmakla kalmayarak toplum barışını olumsuz yönde etkilemiştir. Kamuoyumuzun gündemindeki pek çok konu gibi aydın-devlet ilişkisi tartışması da kavramlar sarahatle açıklanmadığı, soyutlama düzeyi belirlenmediği, tarihî evrim tamamen göz ardı edildiği ve aşırı genellemelere gidildiği için bizi pek de anlamlı olmayan bir münakaşa içine sokmaktadır.

Bu tartışmada farkında olunmadan içine düşülen bir tuzak "aydın" ya da onun müradifi olarak kullanılan "entelektüel" kavramlarının gelişigüzel ve neye atıfta bulunulduğu belirtilmeden istimâl edilmeleridir. Gerek bizatihi kendilerini "aydın" olarak tanımlayarak çeşitli metinler kaleme alan ve gerekse de beğenmediği fikirlerin sahiplerini istihfâf amacıyla bir "entellik" kategorisi tesis edenler ortak hususiyetleri toplumsal olaylar konusunda düşünce beyan etme ötesine gitmeyen bireylerden hayalî bir sosyal tabaka yaratmaktadırlar. On dokuzuncu asırda entelijensiyanın Polonya ve Rusya'da kendini "halkın beyni" olarak gören böylesi bir tabaka vücûda getirdiği şüphesidir. Ancak, tarihin belli bir kesitinde ve sadece iki toplumda var olmuş olan böylesi bir entelijensiya daha sonra hiçbir ülkede görülmemiştir. Dolayısıyla, Türkiye'de toplumsal olaylara ilgi duyan, bunlar hakkında genellikle protesto düzeyinde fikir beyan eden, müzisyenlerden üniversite öğretim üyeleri ve sendika sorumlularına kadar değişik meslek topluluklarının temsilcilerinden meydana gelen grubun böylesi bir yapılanma oluşturmadığı açıktır.

## Bir 'halkın beyni' olarak aydın…

Tartışmada göz ardı edilen ikinci önemli husus entelektüel/aydın kavramının farklı toplumlarda ve tarihî süreçlerde farklı hususiyetler taşıdığı gerçeğidir. Julien Benda'nın tüm maddî bağlantıların üzerine çıkarttığı, Roma rahiplerinde en uygun kişiselleşmesini bulan, kendi krallığının bu dünyada olmadığını düşünen "entelektüel"i modern dünyaya en azından bâzı Roma kurumları kadar yabancıdır. Modern toplumlarda entelijensiya kavramını (bu

kelimenin de daha sonra Rusçada da yaygın olarak kullanılmakla birlikte aslen Lehçe olduğunu belirtmek gereklidir) ilk kez kullanan Trentowski ve Libelt bununla Polonya'nın yeniden yaratılması için çaba gösteren, yayın yapan, geleneği yeniden inşa etmeye çalışan, milliyetçiliği içselleştirmiş, liderlerinin mühim bir kısmı aristokratik kökenli bir topluluğa ve bunun mensuplarınca tesis edilen cemiyetlere atıfta bulunmuşlardı. Polonya'da devletsiz entelektüeller devlet yaratmaya çalışırken, Boborykin benzeri yazarlar entelijensiya kavramıyla Rusya'da devletin uyguladığı siyasetleri eleştirme noktasından yola çıkan, aristokrat kökenlilerin Polonya'ya çok daha sınırlı temsil edildiği bir topluluğa atıfta bulunmak için kullanmışlardı. Bu oldukça farklı karakterdeki toplulukların ortak hususiyeti ise bağımsızlıkları ve fikir üretimini ana işlevleri olarak görmeleriydi.

Bu anlamıyla bir entelijensiya diğer ülkelerde, meselâ İngiltere'de, hiç var olmamış ve kavram böylesi bir topluluktan ziyade iyi eğitim görenleri kapsayan bir kategori olarak mütalâa edilmiştir. İngiltere'de kendilerine 1950 yılına kadar parlâmentoya on iki temsilci gönderme hakkı bahşedilen yüksek eğitim görmüş kimselerin bir tane olsun İşçi Partisi mensubu seçmemeleri, bu grubun geçmişin Doğu Avrupa entelijensiyasına kıyaslandığında oldukça farklı, bir hayli de muhafazakâr olduğunu ortaya koymaktadır. Buna ilâveten bu topluluğun, tabiatı gereği, gerek devletle ilişkilerinde gerekse de diğer konularda türdeş tavırlar takınmaktan bir hayli uzak olduğunu belirtmekte yarar vardır. Buna karşılık Almanya'da "Intelligenz" on dokuzuncu asır ortalarından beri eğitimli olmanın yanı sıra "ilerici" tavır ve eylem biçimlerini benimseyen bireylerden oluşan bir topluluğa atıfta bulunmak için kullanılmış ve bu topluluk kendine İngiltere'dekinden çok farklı bir misyon yüklemiştir.

1945 sonrasında kavram Stalin'in yarattığı "emekçi entelektüeller"den, Batı toplumlarındaki eğitimli kitlelere, bağımsızlığını yeni kazanan Asya ve Avrupa ülkelerinde yerel burjuvazilerle iktidar mücadelesine giren Batı eğitimlilerden Sovyet ve Doğu Bloku toplumlarda baskıcılığa itiraz edenlere varıncaya kadar değişik topluluklara atıfta bulunmak için kullanılmıştır.

Tanzimat sonrası Osmanlı/Türk entelijensiyasının gelişimine baktığımızda göze çarpan ilk hususiyet Rus eğitimli sınıfı içinde on dokuzuncu asır başında ortaya çıkan gelenekçi (Russofil) ve Batıcı ayrımına benzer bir bölünmedir. Bu ayrım günümüz Türk toplumuna ulaşan etkileri beraberinde getirmiş ve Rusya'dakine benzer, ancak ondan çok daha kapsamlı bir kamplaşma yaratmıştır. Bunun yanı sıra, eğitimin bürokrat yetiştirmeyi hedeflemesi, siyasal rejimin belirlediği dar sınırlar ve yayıncılık faaliyetinin ancak devlet desteğiyle gerçekleştirilebilmesi son dönem Osmanlı toplumunda aydın-devlet ilişkisine özgün bir nitelik kazandırmıştır.

## Türk entelijensiyasının gelişimi

Eğitimle başlayan, çalışma hayatıyla devam eden bir süreçte devlete hizmet, onu yüceltme fikrini içselleştiren bürokrat aydınlar devlete karşı tavır alma konusunda, meselâ bağımsız Rus entelijensiyasıyla kıyaslandığında, oldukça isteksiz davranmışlar, pek çok entelektüel, Âlî Paşa'nın "devletin zaafını millete söylemeyi vatanperverlik eseri bulmam" vecizesini yayıncılığın temel ilkesi haline getirmiştir. Solidarizmden pozitivizme her türlü fikri tartışan Jön Türklerin, Refik Nevzat gibi bir istisnâ bir kenara bırakılırsa, sosyalizme hep eleştirel biçimde yaklaşmasının bu hususî ilişki dışında açıklanması bir hayli güçtür. Buna karşılık, devlet de aydınlarla ilişkisini diğer toplumlarda fazla rastlanmayan bir kendi parçası olarak görme zemininde gerçekleştirmiştir. Devletin, "fesatçı" kategorisine soktuğu yeni Osmanlılara daha sonra anayasa yaptırmakta bir sakınca görmemesi bu ilişkinin niteliğini yansıtan ilginç misâllerden birisidir. Böylesi bir hususî ilişkinin varlığına karşın, aydınların temel sorununun sınırlarını devletin belirlediği bir ideolojiyi savunmaktan ziyade devleti yüceltmek olması ciddî entelektüel tartışma ve farklılaşmanın gündemden eksik olmamasına yol açmıştır. Bunun temel nedeni ise zaten Tanzimat'la resmî ideolojisini değiştirmeye karar verip bunun yerine yenisini ikame gayreti içine girmiş olan devletin bu alanda tartışmaya izin vermesi ve aydınları kesin sınırlarla çevrilmiş bir entelektüel Ortodoksluğu kabule zorlamamasıdır.

Cumhuriyetle beraber bir yandan entelektüel faaliyetin kalitesi düşerken öte yandan da aydınların, resmî tezleri meşrulaştırmakla vazifelendirmeleri ve önemli bir çoğunluğunun bunu aslî entelektüel uğraş olarak görmelerindeki neden, genç ulus-devletin Yeni Ekonomik Plân sonrası Sovyetler Birliği'nde ortaya konulana benzer bir entelektüel ortodoksluk yaratmasıdır. Devleti yüceltmek için fikir üretmek yerine kendilerini bu ortodokslukla uyumlu hale getiren, devlet bunu değiştirdikçe görüşlerini tashih eden bu bürokrat-aydın grubu Osmanlı öncüllerinden farklı bir kategori meydana getirmişlerdir. Buna alternatif oluşturmaya gayret eden entelektüeller ise Clemenceau'nun 1898'de Dreyfus davasında idareye karşı tavır alanları tanımlamak için kullandığı anlamda bir "intelligensia" tesis etmişlerdir. Ancak bu kimseler seslerini fazla duyuramadıkları gibi ülkemizde "entelektüel" kavramı, Maurice Barres'ın temel niteliklerinin "devlete ve millete" sadakatsizlik olduğunu savunduğu bu gibi toplulukları aşağılamak amacıyla kullandığına benzer bir anlamda istimâl olunmaya başlanmıştır. Bunun son aşaması ise basınımızın yaygın biçimde kullandığı "entel" sıfatıdır. Burada dile getirilmesi gereken mühim bir husus, Cumhuriyet'e kadar aydınlar yelpazesinde kendine yer bulabilen gelenekçilerin tamamen dışlanması ve bu kategoriden ihraç edilmeleridir.

Günümüzde toplumumuzda dört tip aydın gruplaşmasının bulunduğunu belirtmek uygundur. Bunlardan birincisi, kendilerini aydın olarak mütalâa eden, kökleri geçmişe inen, bürokrat entelektüel ortodoksluk savunucularıdır. Bağımsızlık karakteri bulunmayan bu kimselerin büyük çoğunluğunun devleti yüceltmekle, onun belirli bir tarihî ve toplumsal zeminde tesis etmiş olduğu entelektüel ortodoksluğu her ne pahasına olursa olsun savunmayı eşanlamlı görmesi ilginçtir. Kendisine inkılâbın entelektüel çerçevesini yapma vazifesi verilen Recep Peker'de idealleşen bu ideoloji savunucusu tipinin günümüzdeki misâllerinin de bu idealden farklı bir söylem ortaya koyabildiklerini söylemek güçtür. Bu gruptaki bireyler açısından entelektüel ortodoksluğa eleştiri yöneltmek Barres'ın tavsif ettiği bir sadakatsiz hainler topluluğunun içine sokulmak için yeterlidir.

## Günümüz Türk toplumunda aydın grupları

İkinci grup, Dreyfus müdafileri ya da Sovyet rejim karşıtları gibi temel eylem ve düşünce biçimi olarak protestoyu benimsemiş olan bireylerden oluşmaktadır. Buna ilâveten bu kimseler, on dokuzuncu asır Almanya'sında olduğu gibi entelektüelin "ilerici", "aydınlatıcı" olması gerektiğini varsaymakta ona bir "sorumluluk" yüklemektedirler. Ancak, bu kimselerin ehemmiyetli bir kısmı entelijensiyanın temel belirleyiciliğinin fikir üretmek değil eleştiri yapmak olduğunu varsaymaktadır. Modern toplumlarda, Lipset'in ifadesiyle, bağımsız entelektüeller ile siyasî güç arasında bu ikisinin tabiatları gereğince var olan bir çatışmadan bahsetmek mümkündür. Ama siyasî güçle çatışan her bireyin entelektüel, her grubun da entelijensiya olarak nitelenmesi mümkün değildir.

Üçüncü aydın kategorisi uzun süre dışlandıkları entelektüel tartışmaya yeniden dahil olmaya, bu kategori içinde yer almaya gayret eden geleneksel entelektüellerdir. Bu grubun tartışmaya yeniden katılması ve alternatif tezler ortaya koyabilmesi şüphesiz mühim bir gelişmedir. Ancak, bâzı istisnâları dışında ilk iki grupta yer alanların bu tezleri "gericilik" olarak tavsif, bu tür neşriyata yer veren yayın organlarını istihfâf etmeleri ortaya ciddî bir meşruiyet sorunu çıkartmaktadır. Bunun yanı sıra, geleneksel entelektüellerin cemaat zeminini aşan bir fikir sistemi yaratmakta karşılaştıkları güçlükler, bu sorunu daha da çetrefil hale getirmektedir.

Nihayet toplumumuzda, bir anlamda, Lewis Feuer'in Fransa için ileri sürdüğü "Yüksek Entelijensiya (la haute intelligentsia)" ile bunun fikirlerini popüler hale getirerek yayan, medyanın mühim bir bölümünün oluşturduğu "sıradan" entelijensiya kategorilerinden ikincisinin oluşturduğu bir kitle

bulunmaktadır. Fransa’daki gibi bir yüksel entelijensiyadan yoksun, bağımlı ve entelektüel niteliği son derece zayıf bu grubun, fikir üretimi zannettiği aktarma ya da yüksek sesle düşünme faaliyetini topluma entelektüelizm olarak takdimi ciddî bir kavram kargaşası yaratmaktadır.

Burada tarihî köklerine inerek açıklamaya gayret ettiğimiz gibi toplumumuzda temel sorun aydındevlet ilişkisinden ziyade entelektüel faaliyetin sınırlılığıdır. Günümüz Türk toplumunda on dokuzuncu asır Polonya ve Rusya’sındakine benzer, hem devlet ve hem de halktan bağımsız, bir entelijensiya yoktur. Dolayısıyla, türdeş bir aydın-devlet ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca bu ilişkinin niteliğinin sadece entelijensiyaca değil devlet ve resmî ideolojinin karakteri tarafından belirlendiği de unutulmamalıdır. Meselâ, İsviçre ve Sovyetler Birliği’nin entelektüellerle ilişkisi birbirinden oldukça farklı olmuştur.

Bağımsız olamayan iki gruptan bürokrat entelektüel ortodoksluk savunucularının, en azından bürokrat Osmanlı aydınları gibi, devleti yüceltmenin farklı yolları olabileceğini kabul etmeleri, medyada boy gösteren “sıradan” entelijensiyanın ise kendisini yenilemesi mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle belki de sorunun çözümü, entelektüellerimizin mühim bir kısmını meydana getiren ikinci gruptaki aydınların “ilericilik,” “aydınlatma” gibi kulağa hoş gelen ancak muhtevası boş kavramlar çerçevesinde protestoculuk yapma yerine fikir üretmeye çalışmaları ve geleneksel entelektüellerin cemaat zeminini zorlamalarındadır. Çünkü siyasetin siyaset, entelektüellerin ise fikir üretemedikleri bir toplumun geleceğe ümitle bakması imkânsızdır.

# Aydınlanma ve siyaset

*24/08/2005*

“Türk Aydınlanması” 1922 sonrasında siyasetin yukarıdan belirlediği bir olgu olarak şekillenmekle beraber, bu âmir siyasetin aslında buna takaddüm eden yıllarda ortaya çıkan entelektüel gelişmelerin neticesi olduğu şüphesizdir. Bu tarihten sonra ortaya çıkan hareketin temel farklılığı ise siyasetle olan ilişkisi ve entelektüelliği belirleyiciliği olmuştur.

Türk entelektüel hayatı ve siyasetinin sıklıkla kullandığı söylemlerinden birisi de “aydınlanma”dır. Gerek Cumhuriyet sonrasında 1938 ya da 1950 yılına kadar uygulanan siyasetlere, gerekse bu dönemin entelektüel üretimine atıfta bulunmak için kullanılan ve bazen de “Türk Aydınlanması” olarak anılan bu kavram, Türk entelektüel ve siyasî literatüründeki pek çok benzeri gibi muğlaklık, belirsiz sınırlarla çevrelenme ve kendinden ziyade karşıtı fikirlerle tanımlanma hususiyetlerini taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle, günümüzde “aydınlanma” amaçlı siyaset ya da yayın yapanların bununla ne kastettiklerini tam anlamıyla kavrayabilmek oldukça güçtür. Marksizmin “ilerici burjuva ideolojisi” yorumuyla reddettiği “aydınlanma”nın ülkemizde Marksist entelektüeller tarafından da savunulması bu muğlaklığın ilginç misâllerinden birisidir.

Burada dile getirilmesi gereken ehemmiyetli bir husus genellikle atıfta bulunulduğu biçimiyle “Türk Aydınlanması“nın büyük bir siyasî dönüşümle başlayan ve daha sonra siyasetin teşvik ve örgütlemesiyle entelektüel boyut kazanan bir hareket olmasıdır. Dolayısıyla bu anlamda söz konusu “aydınlanma” siyasetin yarattığı bir hareket olup, bu karakterinden ötürü, onyedi ve onsekizinci asırlarda İngiltere ve Fransa’da ortaya çıkan entelektüel cereyandan ziyade bunun akabinde gelişen Alman Aydınlanması (Aufklärung) ile benzerlik göstermektedir.

## Türk Aydınlanması ve siyaset

Her ne kadar siyasetle olan ilişkisi çerçevesinde 1922 sonrası “aydınlanma”nın Alman Aydınlanması ile benzerlik gösterdiğini iddia etmek mümkünse de yukarıda belirttiğimiz anlamda yapılan bir “Türk Aydınlanması” tarifi tarihî gerçeklikle örtüşmediği gibi bunu yaratan siyasetin doğuşuna neden olan bir entelektüel hareketi de bütünüyle göz ardı etmektedir. Ondokuzuncu asır Osmanlı edebiyatı, sanatı, telif ve tercüme eserleri Bâb-ı Âlî kameralizminden, Jön Türk hareketi ve İttihad ve Terakki

iktidarı ile Cumhuriyet kuruluşuna kadar ulaşan siyasî neticeleri doğuran bir entelektüel hareketin varlığını, pek de tartışılmayacak biçimde, ortaya koymaktadır. Bu entelektüel hareket ile siyaset arasındaki münasebetinin mutlak bir sebep-netice ilişkisi olarak ortaya konulması mümkün değilse de tamamen inkârı da oldukça zordur.

Nitekim, "Türk aydınlanması" alanında sarahatle ortaya koyamadığımız bu münasebete benzer olarak onsekizinci asır aydınlanmasının siyaset alanındaki yansımalarının ne olduğu Fransız İhtilâli ile başlayan tartışmaları beraberinde getirmiştir. Condorcet, İhtilâli "aklın" savunucusu aydınlatmacıların (lumières) zaferi olarak görürken eski rejime ağıtlar yakan Rahip Barruel de lânetlediği bu hareketin arkasında aynı "fesatçılar"ın bulunduğunu savunmuştu. Ancak daha sonra Baker, Church, Lough, Palmer gibi konunun önde gelen uzmanlarının da itiraf ettikleri gibi aydınlanma fikirleri ile İhtilâl arasında doğrudan bir sebep-netice ilişkisi kurmak mümkün olamamakta ise de hiçbir münasebet olmadığı da iddia edilememektedir. Osmanlı/Türk misâlinde bu ilişkinin tesisi, bilhassa entelektüel hareketin dar sınırları nedeniyle, daha da zordur ama 1922 sonrasında birdenbire Büyük Friedrich Prusyası'ndakine benzer bir "aydınlama"nın başladığını ileri sürmek pek de anlamlı değildir.

Ancak, toplumumuzda 1922 sonrası için böylesi bir "aydınlanma" portresi çizilmesinin nedeninin, genellikle düşünüldüğü gibi, "kopuş" tezi olmadığının altının hassasiyetle çizilmesi gerekir. Bu tez gerçekte "aydınlanma"nın siyaset rehberliğinde, yukarıdan-aşağıya, siyaset tarafından bu sıfatla onurlandırılan seçkinlerin gözetiminde ve halkın istekleri tamamen göz ardı edilerek yapıldığını vurgulayarak mühendislik olarak icra edilen siyasetin kutsanması amacıyla ileri sürülmektedir. Günümüzde bazı çevrelerde böylesi bir "aydınlanma"ya duyulan özlemin fikrî arka plânının siyasetin yeniden mühendisliğe indirgenmesi olduğu şüphesizdir.

Toplumumuzda bâzı entelektüellerin "Türk Aydınlanması" konusunda, "âmme menfaatine hâdim" olduğu müddetçe istibdadın kabul edilebileceğini savunan Fizyokratlar, ya da sadece söylemlere bakarak Alman Aydınlanması ile bu hareketin Fransa, İngiltere ya da Amerika'daki tezahürleri arasında herhangi bir fark bulunmadığını ileri süren Fritz Hartung, Walter Hubatsch ve Leo Just benzeri akademisyenlerle aynı lisanı kullanmaları şüphesiz bir tesadüf eseri değildir. Bu yaklaşım, söz konusu toplumlarda "aydınlanma"nın Locke, Bentham, Montesquieu ve Jefferson aracılığıyla keyfî iktidar karşıtı bir "siyasî demokrasi" fikrini ortaya koyduğunu tamamen göz ardı etmekle kalmamakta, belki de bilinçli olarak, baskıcı siyaseti aydınlanmanın olmazsa olmaz bir şartı olarak topluma sunmaktadır.

Reinhold Koser'in ifadesiyle "her şey halk için ama hiçbir şey halk tarafından değil" ilkesiyle yola çıkan Büyük Friedrich benzeri aydınlatıcılar (aufklärer) gibi benzer tezleri ondokuzuncu ve erken yirminci asır psikoloji ilmi çerçevesinde bilimselleştiren Gustave Le Bon'dan esinlenen Türk Aydınlanması siyaseten müstebit bir karakter taşımıştır. Bu karakter ve seçimin yalnızca Türkiye'ye mahsus olmadığı muhakkaktır. Nitekim, Doğu Avrupa toplumlarında da uzun süre Christian von Wolff benzeri Alman "aydınlanma" düşünürleri Locke ya da Montesquieu'den çok daha popüler olmuşlardır. Neticede, Batı Avrupa toplumlarındaki aydınlanma fikirlerinin belirli bir toplumsal gelişmeye paralel olarak ortaya çıktıkları unutulmamalıdır. Ancak, bu alanda yapılması gereken tespit "aydınlanmanın" bu toplumlar dışındaki yansımalarındaki siyasî rejimlerin sathî söylem benzerliği nedeniyle göz ardı edilmesi hattâ bunun bir adım ötesine gidilerek kutsanmasıdır.

Bu alanda, belki de François Bluche'nin aydınlanmacı müstebit Alman siyasetlerini savunan meslekdaşlarını eleştirirken kullandığı "müstebit aydınlanmacılık perukasız XIV. Louis'dir" ifadesinin "Türk Aydınlanması" için de geçerli olduğunun itirafı gereklidir. Tabiî gerek bu yapılırken ve gerekse de "Türk Aydınlanması," Alman ağabeyi ya da Avrupa'da ona takaddüm eden hareketlerle karşılaştırılırken ortada ciddî bir zaman ve muhteva farklılığının bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.

Bu kıyaslama yapılırken ne 1922 yılı Türkiyesi'ni onyedi ve onsekizinci asır Batı Avrupası'yla kıyaslamak ve ne de "Türk Aydınlanması"nın bu toplumlardakine benzer bir fikir üretimi ortaya koyduğunu iddia etmek mümkün değildir. Her şeyden önce konuya bu dönemde hâlâ Reisülküttab Ahmed Âtıf Efendi'nin "Voltaire ve Rousseau demekle ma'ruf ve meşhur olan zındıklar" söyleminin hakim bulunduğunu, Osmanlı idare ve hukuk reformlarının gerçekleşmemiş olduğunu varsayarak yaklaşmak, "aklın" tamamen bir kenarda kaldığı bir dünya görüşü tahayyül etmek, işe bütünüyle yanlış bir zaviyeden bakmaktır. Cumhuriyete yol açan gelişmelerin arkasında bu büyük değişimin olmadığını, onun tamamen sui generis olduğunu iddia etmek ise bu yanılgıyı sadece bir adım ileri götürür.

Ortaya çıktığı toplumsal gerçekliğin gereği olarak "Türk Aydınlanması" onyedi ve onsekizinci asır "akıl" ve "deism"inden oldukça farklı, temelde on dokuzuncu asır Alman vülger materyalizminin tavsif ettiği, bir bilimcilik söylemini dile getiriyor ve bu alanda gerçekten de ciddî bir dönüşümü hedefliyordu. Bu söylemin hiç de tesadüfî olmayan, ancak oldukça anlamsız bir biçimde, Voltaire ve Holbach ile telif edilmeye çalışılması gerçek amacın ne olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim aydınlanma ve akıl ile din ve inanç arasındaki ilişkiye Ludwig Büchner'in bilimciliği ya da Holbach'ın Akl-ı Selim'i ile bakan "Türk Aydınlanmacılığı" Hıristiyanlığın aydınlanmaya verdiği cevap gibi aydınlanma sonrası gelişmeleri tamamıyla göz ardı ettiği gibi Dilthley'in on yedinci asırda Friedrich von Spee ya da Angelus Silesius'un yapıtlarında ortaya çıkan Hıristiyan mistisizminin Alman Aydınlanması'nın zeminini hazırladığı teziyle ortaya koyduğu dogma karşıtlığının, toplumsal dönüşümün din-bilim çatışması dışında bir zeminde de yapılabileceği gerçeğini reddediyordu.

## "Türk Aydınlanması" ve günümüz

"Türk Aydınlanması" 1922 sonrasında siyasetin yukarıdan belirlediği bir olgu olarak şekillenmekle beraber, bu âmir siyasetin aslında buna takaddüm eden yıllarda ortaya çıkan entelektüel gelişmelerin neticesi olduğu şüphesizdir. Bu tarihten sonra ortaya çıkan hareketin temel farklılığı ise siyasetle olan ilişkisi ve entelektüelliği belirleyiciliği olmuştur. Bâb-ı Âlî kameralizminden, İttihad ve Terakki'ye uzanan bir süreçte tenvîr-tenevvür ilişkisini meşrulaştırıcı bir araç olarak gören Osmanlı siyasetinin toplumsal bir dönüşüm gerçekleştirmeye çalıştığı doğrudur. Ancak bu tenvîr-tenevvür münasebetinde telifçiliği benimseyen geçmiş iktidarlara kıyasla, bu mirası sahiplenen Cumhuriyet "aydınlanma" yorumu üzerinde bir entelektüel tekel tesisi etmiş ve bunun belirlediği alanın dışında kalan oldukça geniş bir sahayı karanlık bölge ilân etmiştir.

Günümüzde bu konu işlenirken düşülen temel tuzaklardan biri bu "ezelî ve ebedî tenvîr- tenevvür ilişkisinin" siyasetin temel amacı olduğunun kabulüdür. Aydınlanmanın çoğulcu siyasetin bir alternatifi olarak ortaya konulması da her şeyden ziyade bu tezin ürünüdür. Siyasetin temel amacı "bağnaz sebükmağzana rağmen aydınlatma" olunca onun talî hale gelen temsil işlevi bir kenara atılmakta ve bu alanda getirilen eleştiriler de avamfiriblik suçlamasıyla mahkum edilmektedir. Bu suçlamayı yapanların aynı zamanda seçkinliği oldukça dar kıstaslar aracılığıyla belirledikleri de unutulmamalıdır. Siyasetin toplumu dönüştürme yolunda gayrette bulunması tabiîdir ama yirmibirinci asırda bunun aslî amaç olarak ortaya konulması ve bu nedenle gerekirse baskıcı siyasetlere katlanılmasının tavsiye edilmesinin herhalde "aydınlanma" ve "seçkincilik"ten başka sıfatlarla tavsifi gerekir.

# Entelektüel kimlik ve entelektüel ortodoksluk

*23/09/2004*

1918 sonrasında Osmanlı devletinin kalıntıları üzerine kurulan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin de dahil olduğu yeni ulus-devletlerde gerçekleşen mühim değişimlerden birisi de hızlı bir entelektüel ortodoksluğa geçiştir. Bu gelişme, sadece mevcut entelektüel tartışma ortamının düzeyini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda "entelektüel"in kim olduğu ve ne yapması gerektiği yolunda günümüz toplumunda var olan yaygın kanaatin şekillenmesinde de yabana atılamayacak tesirler icra etmiştir.

Osmanlı son dönem entelektüel tartışmalarını yakından izleyenler için yeni entelektüel hayatın renksizliği, tekdüzeliği ve gitgide, az sayıda istisnalar dışında, bir ortodoksluk yarışı haline gelmesi oldukça çarpıcıdır. Bu boyuttaki bir gelişmeyi entelektüel tartışmanın hitap ettiği alanın daralmasına bağlamak fazla anlamlı olmadığı gibi, mevcut entelektüellerin ulus-devletler arasında dağılmasının da -bunun ne denli sınırlı olduğu göz önüne alındığında- bu alanda belirleyici olduğunu iddia edebilmek zordur. Nitekim, varlığını yeni dönemde de sürdüren, İctihad ve Türk Yurdu gibi dergilerin sahifeleri bu entelektüel seviye düşüşünün kolaylıkla ortaya konabilecek delilleridir. İkinci Meşrutiyet döneminde sadece günümüz Türkiyesi ölçeğinde ortalama tirajı 2.500 ilâ 3.000 arasında değişen, pek çok sayısı iki hattâ üç baskı yapan, birinci derginin satış rakamlarının yeni dönemde 300'ün altında kalması bu irtifa kaybına okuyucu kitlesinin de belirgin bir tepki gösterdiğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Türk entelektüeli ile devlet arasındaki özel ilişkinin bu seviye gerilemesinin temel nedeni olarak ileri sürülmesi de anlamlı değildir; çünkü bu hususiyet Osmanlı son dönemi devlet-entelektüel ilişkisinin de temel belirleyicilerinden birisiydi.

Yeni dönemdeki seviye, bir anlamda, yurtdışı entelektüel hareketler de göz önüne alındığında, 1908 öncesi entelektüel tartışmanın da gerisindeki bir noktaya tekâbül ediyordu ki, bu zaviyeden bakıldığında, bu alandaki temel belirleyicinin, rejimin açıklığından ziyade, entelektüel ortodoksluk yaratma konusundaki çabalarının derecesi olduğunu ileri sürebilmek mümkündür. Nitekim, benzeri bir şekilde, Çarlık idaresinin tüm baskıcı uygulamalarına karşın on dokuzuncu yüzyılda entelektüel tartışmanın en yoğun olduğu toplumlardan birisi olan Rusya, ortodoksluğun entelektüel tartışmanın önde gelen belirleyicisi olduğu Sovyet toplumunda benzeri bir süreçten geçmişti.

## Yeni “entelektüel”in doğuşu

Bu nedenle bu konuda belki de en uç bir misâlle, intelligentsiia teriminin yaratılmasına neden olan Rus entelektüellerinin 1917 ve bilhassa Birinci Beş Yıllık Plân’ın uygulamaya konduğu 1928 yılından sonra geçirdikleri evrimle, bir mukayese yapmak bize anlamlı ipuçları verebilir. Bu karşılaştırmadan kasıt, hiç şüphesiz, fikir üretimi açısından 1922 öncesi Osmanlı entelektüelleriyle, 1917 ya da 1928 öncesi Rus ve Sovyet entelijensiası arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmek değildir.

Gene, Lenin’in toplumsal kuramların kendilerini partiye “adamaları“nın ne denli gerekli olduğunun, henüz 1905’te, Petr Struve’ye yönelttiği eleştirilerde altını çizdiği hatırlandığında, yaratılmaya çalışılan ortodoksluların da sertliklerinin ne denli farklı olduğunu inkâr da herhalde mümkün olamaz. Ama birbirine komşu iki imparatorluğun yerini alan devletlerde büyük savaş sonrasında ortaya çıkan ve tamamen farklı ideolojik yaklaşımlarla da olsa entelektüel ortodoksluk yaratma gayretleri içine giren yapıların entelektüel tartışmayı, daha da önemlisi, bizzat entelektüelin tanımını nasıl değiştirdiklerini karşılaştırmak bizi ilginç neticelere götürebilir.

Entelektüel tartışma grupları ve cemiyetlerinin resmî kurumlara dönüştürüldüğü, akademik kuruluşların sıkı siyasî denetim altına alındığı, bürokratik kadroların resmî söylemi benimseyen entelektüellerin mükâfatlandırılma aracı olarak kullanıldığı, eğitimin ortodoksluk aşılama aracı olarak görüldüğü, bizzat siyasî liderlerin entelektüel tartışmanın hakemleri olarak kimin ne denli ortodoksluk dışı kaldığını belirlediği 1928 sonrasında, sadece birkaç yıl içinde, Sovyet entelektüel tartışması inanılmaz bir seviye kaybına uğrayarak bir ortodoksluk yarışı haline dönüşmüştü. Bu alanda belki de en çarpıcı tanımı yapan Soljenitsin 1917 öncesi Rus entelektüellerinin yerini 1928 sonrasında obrazovanschina (yüzeysel bilgi sahipleri)‘nin aldığını söylemişti.

## Değer yoksunu yarı cahiller

Siyasetin entelektüel ortodoksluk üzerine yaptığı her oynamada otomatik olarak yeni duruş açısı belirleyen ve Yuri Kuperman’ın, haklı olarak, “değer yoksunu yarı cahiller topluluğu” olarak tavsif ettiği bu kimseler, siyasete yönelik bir tartışma yaratmaktan ziyade, mevcut siyaseti entelektüelleştirmeye çalışıyorlardı. Benzer bir şekilde kendi ideolojik ortodoksluğunu tesise gayret eden yeni Türk siyaseti de akademik faaliyeti tamamen kontrolü altına alarak, ortodoks tezlere uyumu bürokratik mevkilerle mükâfatlandırarak, eğitimi yeni entelektüel ortodoksluğun popülerleştirilmiş

şeklini yayma aracı haline getirerek entelektüel tartışmaya yeni bir şekil kazandırmıştı. Bunun sonucunda, Kadro dergisi düzeyindeki bir ortodoksluk sapmasına dahi izin verilmezken, "inkılâbın" tahlilini yapmak, onun "evrensel" boyutlarını bulmak vazifesi Recep Peker'e ihale ediliyordu. Benzeri şekilde tarih ve dil konusundaki yeni tezler, kendini ortodoksluğun kutsanmasına adayan "yeni entelektüel" tarafından savunuluyordu. Bir anlamda burada da yapılan siyasete yönelik bir tartışma yaratmaktan ziyade, varolan siyaseti, ortodoksluktan şaşmadan, entelektüelleştirmeden başka birşey değildi.

Bu gelişmenin tesirleri günümüzde dahi hissedilen önemli bir sonucu ise "entelektüel"in sorgulayan ve siyaset üreten değil de bir onay merci'i ve siyasetin belirleyeceği ortodoksluğun yılmaz savunucusu olarak yeniden tanımlanmasıydı. Bu yeni tanım çerçevesinde mevcudu sorgulayan ve yeni siyaset üretmeye çalışanlar, entelektüel faaliyet yapan bireyler değil, topluma zarar vermeye çalışan, art niyetli "eşhâs-ı muzırra" haline geliyordu ki, günümüzde bu tür kişilere atıfta bulunmak için "entel" benzeri aşağılayıcı sıfatların türetilmiş olması bu etkinin derecesini göstermektedir. Lenin'in entelektüel ortodoksluk konusunda eleştirilerine hedef olan Struve, 1909 yılında intelligentsiia tarifi yaparken, bunu, belirleyici niteliklerinin en önemlileri kendi başınalık (otshchepenstvo) ve devlete yabancılaşma olan bireylerden oluşan ve temel amacı herkesin kabul ettiğini sorgulamak olan bir grup olarak tavsif etmişti. Sovyet düzeninin 1928 sonrasında yarattığı "entelektüel" bir anlamda bunun tam zıttı bir birey oluyordu. Bu yorumu, popüler kültürü Struve'nin tarif ettiği entelektüeli aşağılayan kendi toplumumuza da teşmil etmek anlamlı olabilir ki, entelektüelin kim olduğu ve ne yapması gerektiği hakkında Vaclav Havel'in 1986 yılı Çekoslavakya'sı boğuculuğundaki bir ortamda dile getirme cesaretinde bulunduğu tanım belki de bu konuda içine düştüğümüz çelişkiyi herşeyden iyi açıklar: "Entelektüel sürekli bir biçimde rahatsız etmeli… bağımsızlığı nedeniyle tahrik edici boyuta sahip olmalı, her türlü gizli ya da açık baskıya isyan etmeli, mevcut sistemler, güç odakları ve bunların yarattıkları büyünün baş şüphecisi olmalı ve bunların ortaya koydukları yalanlara şahitlik etmelidir."

# Osmanlı-Türk Seçkinciliğinin Unutulan Kuramcısı

*19/12/2012*

Türk sosyoloji tarihi üzerine yapılan araştırmalar genel olarak iki Fransız sosyoloğun temel tezlerinin Osmanlı/Türk toplumlarına nasıl aktarıldığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalar okunduktan sonra ulaşılması kuvvetle muhtemel sonuç son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi sosyoloji tartışmalarının Frédéric Le Play ile Émile Durkheim'ın temel tezlerinin birbirine karşıt biçimde ortaya konulmasından öteye gitmediği ve bu entelektüel tartışmanın ikinci düşünürün yerli taraftarlarının zaferiyle neticelendiği olacaktır. Bu sonucun en önemli hatası Le Play okulunun, Osmanlı entelektüel çevrelerine kurucusunun orijinal düşünceleriyle değil Edmond Demolins liderliğindeki "ikinci kuşağı" tarafından yapılan yorumuyla taşınmış olduğunu göz ardı etmesi değildir. Çizilen bu "sosyolojik mücadele" tablosunun en önemli eksikliği son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde entelektüeller ile siyaset yapımcıları üzerinde en az bu iki toplumbilimci kadar etkili olmuş bir düşünürü âdeta yok saymasıdır. Bu yaklaşımın nedeni belki de Einstein'a "İzafiyet Kuramı'nı ilk olarak kendisinin bulduğunu" söyleyen Gustave Le Bon'nun, Le Play ve Durkheim gibi toplumbilimcilerle kıyaslandığında en fazla bir "sözde sosyolog" olarak görünmesidir. Ancak kuramların "kalitesi" değil de gerçekleştirilen "etki" göz önüne alındığında Le Bon ismi ön sıralardaki yerini almakta gecikmez.

1841 yılında doğan ve tıp eğitimi gören Le Bon, daha sonra Malinowski öncesi kafatası ölçümlerine dayanan antropolojiye yönelmiş ve ilginç çalışmalar ortaya koymuştu. Ancak ne 1884 yılında yayınladığı Arap Medeniyeti (La civilisation des Arabes) kitabı ve ne de iki sene sonra Nepal'e modern zamanlarda giden ilk Avrupalı olarak yaptığı araştırmaların yayını antropoloji çevrelerinde Le Bon'un umduğu ilgiyi uyandıramamıştı. Buna karşın, Arap Medeniyeti'nin ilk bölümünün II. Abdülhamid'in emriyle Türkçeye tercüme edilmesi (yazma nüsha günümüzde İstanbul Üniversitesi Eski Eserler Kütüphanesi'ndedir) ve bu esere yayınından yıllar sonra Paris'te toplanan ilk Arap Kongresi (1913)'nde olumlu atıflarda bulunulması, Le Bon'un kitabının konu aldığı coğrafyada ne denli etkili olduğunu gösteren örneklerden sadece ikisidir. Le Bon'un Osmanlı entelektüellerine takdimi bir anlamda Şakir Paşa'nın Dürûs–i Hayat–ı Beşeriye'si ile olmuş, kendisinin antropolojik çalışmalarının devamı olarak beyin büyüklüğü üzerine yaptığı araştırmaları temel alan Dr. Delaunay'in Parisli şapkacıların müşterileri üzerine yaptığı "deneyler" sonucunda "zihinsel faaliyetlerde bulunanların

daha büyük beyinlere sahip olduğunu" ispat ettiği çalışma ise Abdullah Cevdet Bey'in Fizyolociya ve Hıfz–ı Sıhhat–ı Dimağ ve Melekât–ı Akliyye isimli kitabı aracılığıyla Osmanlı kamuoyuna tanıtılmıştır. Ancak Le Bon'un bu coğrafyadaki entelektüeller üzerine en önemli etkisi oldukça ileri bir tarihte (1924) İlm–i Ruh–i İctimâî başlığıyla Türkçeye çevrilecek olan Psychologie des foules (1895) adlı eseriyle gerçekleşmişti. Le Bon'un antropoloji konulu eserlerinde uğradığı hayâl kırıklığı sonrasında yöneldiği yüzyıl sonu "bilimsel sosyoloji" alanındaki bu üçüncü önemli eseri, neredeyse her okuyanı bir Le Bonist haline getirmiş ve Hoca Muhiddin Efendi'den Abdullah Cevdet Bey'e, Ahmed Rıza ve Köprülüzâde Mehmed Fuad Beylerden Enver ve Hafız İsmail Hakkı Paşalara yayılan bir yelpazedeki entelektüel, siyasetçi ve askerî lidere ilham kaynağı olmuştu. Le Bon bu temel eserinde "kalabalık/cumhur"un kendini meydana getiren bireylerin ortalamasını yansıtmadığını savunuyordu. Le Bon'a göre "cumhur" bu ortam içinde kendi düşüncelerini bir kenara bırakarak kitlenin mantık değil de duygularla şekillenen tepkilerini ortaya koyan bireylerin oluşturduğu bir kolektif "ruh"a sahip oluyordu. Bu çalışma şüphesiz Taine, Sighele, Fournial ve Tarde'ın çalışmalarıyla birlike bu alanda üretilmiş en önemli tezi –indirilebileceği en basit düzeye indirerek– ortaya koyarken sosyoloji çalışmalarını derinden etkiliyordu. Nitekim, Durkheim, doktora tezinde Le Bon'un 1881 yılında yayınladığı, aynı tezleri işleyen; ancak daha az bilinen bir çalışmasına dayanarak Spencer'in "ilkel cemaatler" hakkındaki tezini çürütmüştü. Eser psikoloji çalışmalarında da bir devrime neden olmuş ve Freud, Totem ve Tabu (1913) ve Musa ve Tektanrıcılık (1939) kitaplarında açıkça görüldüğü gibi temel tezlerini Le Bon'un görüşleri üzerine dayandırmıştı ki Le Bon'un Hitler üzerindeki ciddî etkisi de bu kanalla gerçekleşmişti. Freud, feministlerin kendisinden en az Le Bon kadar nefret etmelerine yol açan "grup"un kadınsı özellikleri olduğu fikrini de Fransız düşünürden alınmıştı. Benzeri şekilde edebiyat eleştirmenleri uzun süre Zola'nın La Fortune des Rougon adlı eserinde Marseillaise söyleyen ya da Nana'da roman kahramanının adını taşıyan atı harekete geçirmek için haykıran kalabalıkların –yanlış olarak– Le Bon'un eserinden esinlenerek yaratıldıklarını düşünmüşlerdi.

Le Bon'un eserinin diğer bir mühim etkisi de 19. yüzyıl sonu ilâ İkinci Dünya Savaşı arası dönemin siyasetçi, siyaseti etkilemeye çalışan entelektüel ve askerî liderleri üzerinde görülmüştü. Theodore Roosevelt, bazı görüşlerini eleştirmekle birlikte Le Bon'un dünyanın en önde gelen sosyologlarından birisi olduğunu düşünüyor, Mussolini, mektuplaştığı Le Bon'un "bütün eserlerini âdeta ezberlediğini ve her başı sıkıştığında Psychologie des Foules'a başvurduğunu" söylüyor, Vallenilla Lanz, Le Bon'un kuramından

“Demokratik Sezarizm” adını verdiği bir tez çıkararak bunu Venezüella’ya tatbik etmek istiyor, Nicolás Palacios, Le Bon’un “ırkların ruhu” tezinden Almanlara Araucanian yerlilerinin karışımından oluştuğunu iddia ettiği yeni bir “üstün ırk” yaratıyor, Dr. Lucas Ayarragaray gene “üstadın” fikirleri çerçevesinde Arjantin’in temel sorununun “biyolojik psikoloji” çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir “kalıtımsal anayasa” olduğunu iddia ediyor, Harvard doktoralı nadir senatörlerden birisi olan Henry Cabot Lange, ABD’nin göçmen Kabul siyasetini Le Bon’un düşünceleri çerçevesinde değiştirmek istiyor, Boer savaşının İngiliz kumandanlarından, I. Dünya Savaşı’nın Fransız generallerine, Enver Paşa’dan General de Gaulle’e kadar pek çok askerî lider strateji ve tezlerini Le Bon’un kuramları çerçevesinde şekillendiriyorlardı.

Le Bon’un kitleye, onun “mantıksız” seçimi sonucunda oluşan meclislere, “Fransız İhtilâli” başta olmak üzere ihtilâllere duyduğu nefret ve 20. yüzyılda uygarlığın “Bolşevizm” benzeri “kitlesel” yönetimler elinde mahvolmasından duyduğu korku, bu düşünürü toplumları böylesi tehditlerden korumayı ve “ileriye” götürmeyi amaçlayan seçkinci entelektüel ve siyasetçiler nazarında da popüler hale getiriyordu. Toplumu üstün yeteneklere sahip liderlerin yönetmesini savunan Le Bon, 20. yüzyılda bunun imkânsızlığını kabul ederek bunun yerine liderlerin kitlelere “kendi yararlarına” düşünceleri tekrar tekrar söyleyerek benimsetmeleri gerektiğini düşünüyordu. Bir anlamda “halk için ama halka rağmen” uygulanacak siyasalar bu yöntemle halka mal edilebilecekti. Bu yorumu nedeniyle Le Bon’un kuramı böylesi siyasaları amaçlayan İttihat ve Terakki liderleri ile CHF yöneticileri tarafından fazlasıyla ciddiye alınan bir sosyolojik tez olma özelliğini taşıyordu. Nitekim İttihat ve Terakki ileri gelenleri, 1908 öncesinde halkın neden kendilerini takip ederek ihtilâl yapmadığını tartışırken bu alandaki temel sorunların Le Bon’un nazariyelerini yeterince anlayamamaktan kaynaklandığını düşünmüşlerdi. Gene Enver Bey (Paşa), 1908 yılında yeniden toplanmasını sağlamak için dağa çıktığı meclisin aslında “ortalama kafalara sahip” bireylerin meydana getirdiği mütecanis olmayan bir kalabalıktan başka bir şey olmadığı kanaatindeydi. Benzeri şekilde Le Bon’un Les Incertitudes de l’heure présente adlı eseri 1931 yılında Amelî Ruhiyyat başlığı ile Türkçeye çevrildiğinde dönemin Elaziz (Elazığ) Valisi Cemal Bey bu eserin tüm “valilerimiz ve kaymakamlarımız” için “mürşid” olacağını savunarak önde gelen yöneticilere okutturulmasını tavsiye etmişti. Ancak, Le Bon’un bu kitaptan on yıl önce Türkçeye çevrilen Hier et Demain (Dün ve Yarın) adlı eserinin bizzat Mustafa Kemal tarafından okunmaya şâyân bulunarak, kitaptaki “Bir kavmin arazisini feth etmek kâfi değildir, ruhunu da teshîr ve mağlub etmelidir” ifadesine cumhuriyetin kurucusu tarafından “ona hakim

olmak için” ibaresinin el yazısıyla ilâve edilmiş olması, savaş sonrası yazdığı kitaplarda genç Türkiye Cumhuriyeti ve kurucu liderinden övgü ile bahseden Le Bon’un kuramlarının zaten “makamât–ı âliye”ye ulaşmış olduğunu gösteriyor. Fakat Le Bon’un, İttihat ve Terakki’nin dünya görüşü üzerindeki derin etkisini erken Cumhuriyet döneminde de sürdürdüğünü iddia edebilmek ve bundan günümüze yönelik sonuçlar çıkarabilmek için bu alanda yapılacak ciddî araştırmalara ihtiyaç vardır.

# Seçkinler ve nitelikleri

*25/06/2004*

Osmanlı son dönem entelektüel tartışmalarının en önemlilerinden birisi de yaratılacak ideal toplumda seçkinlerin kimler olacağı üzerinde yapılmıştı. Cumhuriyetin seçkin niteliklerinin belirlenmesinde zannedilenden çok daha etkili olan bu tartışmada önceleri 19. asır materyalizmi ile o dönemde bilim olarak kabul edilen frenoloji tezlerinden etkilenen bir "dehalar aristokrasisi" fikri savunulmuştu. Bu teze göre eğitim ile beyin kapasitelerini artıracağı varsayılan dehalar toplumun önünü açacak ve daha sonra bu kimselerin eğittiği kitleler, kazandıkları üstün karakterleri irsiyet yoluyla yeni nesillere kazandırarak, yeni, aydın ve daha nitelikli bireylerden müteşekkil bir toplum yaratacaklardı. Gall, Spurzheim ve Spencer'in fikirlerinden etkilenen bu kuram aşırı mekanik yorumu, Darwinizm'i kendi tezlerine istediği gibi uyarlaması ve yakın değil uzun geleceği hedeflemesi gibi nedenlerle 20. asır başından itibaren etkisini kaybetmeye başladı. Zaten August Weismann'ın değişik hücre tipleri üzerindeki araştırmalarıyla, karakterlerin yeni nesillere aktarımı konusundaki Darwinist ve Lamarckist tezlerin geçersizliğini ortaya koymasından ve frenolojinin "bilim" niteliğini gitgide kaybetmesinden sonra bu tezin savunulması oldukça zor hale gelmişti.

## Aristokrasiden seçkinciliğe

Bu aşırı teknik seçkin kuramının yerini alan ve değişik siyasî eğilimlerdeki Osmanlı entelektüellerinin savunduğu Gustave Le Bon seçkinciliği ise bu tezleri, bilhassa frenolojiyi, tamamen göz ardı etmemekle birlikte (unutulmamalıdır ki Osmanlı entelektüelleri Paris şapkacıları üzerinde yapılan araştırmaların sağladıkları veriler çerçevesinde entelektüellerin daha büyük numaralı şapkalar giydikleri yâni daha büyük beyinlere sahip oldukları tezini, bu sonucu toplumun geleceğinin beyinleri yeterince gelişememiş halk kitlelerine bırakılamayacağı biçiminde yorumlayan, Le Bon'dan öğrenmişlerdi) "bilim"e sahip olma, onun gereklerini anlama temeline dayanan, temsilî kurumlardan zerrece hoşlanmayan ve mahallîliği bütünüyle dışlayan millî seçkinler tezini savunmaktaydı. Le Bon'un bir diğer tezi de avamın idareye karışmasının Avrupa uygarlığının sonunu getireceği, ama demokratik gelişmeler nedeniyle bunun tamamıyla önüne geçmek de imkânsız olduğuna göre, seçkinlerin, temsilî kurumlara rağmen, kitlelerin aslında yararlarına olan ancak benimsemeyecekleri değişimleri yapmanın

yollarını bularak buna engel olmalarının gerektiği idi.

Yeni bir seçkin zümresi yaratılmasının zorunluluğu üzerinde duran Osmanlı entelektüelleri bakımından bu kuramın en hassas noktası seçkinlik ile modern bilim arasında kurduğu bu bağlantı oluyordu. Bu bağlamda, modern bilim materyalizm tarafından şekillendirildiğine göre, materyalist olmak aynı zamanda seçkinler zümresine katılabilmenin bir önkoşulu niteliğini kazanıyordu. Başka bir açıdan bakıldığında ise dindarlık seçkin olabilmenin engeli haline geliyordu. Osmanlı entelektüellerinden bir bölümünün "ilm havassın (seçkinlerin) dinidir, din avamın ilmidir" kelâm-ı kibarını temel sloganları haline getirmeleri şüphesiz bir tesadüf eseri değildi ve ilmi din olan avamın seçkinlikten ne denli uzak olduğu ve tutulması gerekliliğine işaret etmekteydi.

Buna ek olarak seçkinliğin, avamdan uzaklaşmanın en önemli koşullarından birisi olarak sunulan "Batı adâb-ı muaşereti" de asrî olmanın gereği olarak "bilim"le ilintili hale getiriliyor ve seçkin profilinin çizilmesinde belirleyici rol oynuyordu. Büchner, Le Bon ve Guyau takipçisi İkinci Meşrutiyet Garbçılarının ve Baha Tevfik Bey gibi Haeckel Monizmi hayranı bir entelektüelin idaresinde çıkan dergilerin, Avrupa adâb-ı muaşeretini yaymayı en mühim görevlerinden birisi addetmeleri şüphesiz bir tesadüf değildi. Bu seçkincilik anlayışı Osmanlı toplumunun Batılılaşan tabakalarında yaygın kabul görmekle beraber, devlet yapısı ve toplum örgütlenmesinin karakteri nedenleriyle, karşıt bir seçkinler topluluğunun varlığının önüne geçemiyordu. Bu topluluğun üyeleri "modern bilim" tekeline sahip oldukları inancındaki entelektüeller nazarında "sahte münevverler" ya da asrî olmanın gereklerini kavrayamayan kimseler olmaktan öteye gidemiyorlar, buna karşın ikili seçkin yapısı varlığını sürdürüyordu.

Türk toplumunda seçkinlerin varsayılan nitelikleri alanındaki temel değişimin Cumhuriyet'le beraber gerçekleştiği şüphesizdir. Bir yandan dindarlıkla seçkinlik arasındaki çizgi kalınlaşır ve karşıt elit seçkinlik niteliğini kaybederken, diğer yandan da mahallîyi tamamen dışlayarak mebusların hayatlarında gitmedikleri vilâyetleri temsil etmelerine varan bir millî seçkinlik anlayışı bu kavramın yeni bir muhtevaya kavuşması sonucunu doğurmuştu. Cumhuriyet'le beraber asrîlik olarak sunulan ve bu şekilde bilimle ilintisi sağlanan Batı adâb-ı muaşeretinin seçkinliğin belirlenmesindeki rolü de kuvvetlendirilmişti. Le Bon'un da hayranlığını kazanan "halka rağmen halkçılık" siyasetleri ise seçkinler denetiminde, temsilî kurumların varlığına karşın, kitlelere "yararlarına olan", ancak benimsemeyecekleri, değişiklikleri kabul ettirmeye çalışmışlardı.

Günümüzde “İki Türkiye” arasındaki çatışmanın temel nedenlerinden birisi de resmî Türkiye’nin halen 19. yüzyıl sonlarında geliştirilip Cumhuriyet’in ilk yıllarında nihaî şeklini alan seçkin profili dışındakilere seçkinlere ait olduğu düşünülen alanları kapalı tutmak istemesi, yarım asır ötesinde donup kalan bu seçkinlik dışında diğer elitlerin var olabileceği ve modernlik değil modernlikler olabileceği gerçeklerini kabul etmemesidir. Güncel “kamu alanı” tartışmalarında sıklıkla göz ardı edilen bir nokta, bunun aynı zamanda toplumun seçkinlerine mahsus, avamın işi olmayan, tecrit edilmiş bir bölge olarak görülmesidir. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız seçkinlik anlayışı söz konusu alanı, doğru seçkinleri tercih yerine kendine benzeyenleri seçen avamın reyiyle göreve getirilmek dışında ayrıcalığı olmayan siyasilerin de tasallutundan korumaya çalışmaktadır. Bu göz önüne alındığında günümüzdeki tartışmalara değişik bir zaviyeden bakmak mümkün olabilir. Bu tartışma, bir anlamda kutsanan, avama kapalı olması gerekli ve seçkinlere mahsus bir alanın kendini alternatif seçkinler olarak gören “avam” tarafından ihlâlini engelleme fikrî plânında gerçekleştirilmektedir.

Türk toplumunun genelinde bir uzlaşmanın sağlanabilmesi yolunda seçkinliğin yarım asır öncesinde donmuş tanımının yumuşatılması mühim bir adım olacaktır. Toplum bu alandaki değişikliği zaten gerçekleştirmiş durumdadır. Sorun resmî Türkiye’nin bu alanda herhangi bir adım atmaktansa devletin yönetimini belirleyen kimseleri dahi aslında o makamlarda olmaması gereken avam temsilcileri olarak görmesidir. Bu aşıldığı, diğer dünya görüşleri sahiplerinin de seçkin olabileceği gerçeği kabul edildiğinde şüphesiz ciddî bir toplumsal rahatlama sağlanabilecektir.

# Milletlerin Ruhu, Şarklı Zihniyeti ve Siyasî Doğruluk

*06/02/2003*

19'uncu yüzyıl fizikî antropoloji ve sosyolojisinin en önemli özelliklerinden birisi de çeşitli ırkların, milletlerin ve değişik bölgelerde yerleşik toplulukların sahip oldukları varsayılan "ruh" ile "ırksal ya da millî karakterler"ini ortaya koyma konusunda gösterilen gayretlerdi. Kafatası ölçümleriyle, Landsteiner'in buluşu sonrası, kan grupları sınıflandırmalarından benzer davranış kalıpları tespitine kadar uzanan araçlarla ortaya konulmaya çalışılan bu "ruh" ile "ırkî ve millî karakter yansımaları" beraberlerinde ister istemez bir kavim ve ırk hiyerarşisini getirmişlerdi. Fouillé'den Demolins'e, Colejanni'den Franzetti'ye kadar pek çok sosyolog, antropolog ve düşünür dolaylı da olsa yaptıkları tasnifler neticesinde Avrupa'daki temel kavimleri ve ırkları böylesine bir hiyerarşi içerisine yerleştirirken, bunların önemli bir bölümü de Anglo–Saksonların var olduğuna inanılan üstünlük nedenleri üzerinde yoğunlaşmışlardı. Böylesi tasnifler, Sergi ve Nicofero örneklerinde görüldüğü gibi, Kuzey ve Güney İtalya arasındaki kültürel ve gelişme farklılıklarını açıklamak amacıyla, düşük kaliteli olduğu iddia edilen, "Akdeniz ırkı" benzeri yapay ırklar da yaratmaktan geri kalmamışlardı. Hepsi Avrupa merkezli bu tasniflerin fazlaca işaret edilmeyen bir diğer özellikleri ise Avrupa dışı toplumlara yönelik önyargıları "bilimselleştirmeleriydi."

Bu "bilimselleştirme" işlevinin sadece fizikî antropoloji ve sosyoloji dergilerinin tozlu sahifeleri arasında ve okuyucularının zihinlerinde kalmayıp önemli siyasal sonuçları da beraberinde getirdiklerine işaret etmek gerekir. Bu işlev bir anlamda nereden kaynaklandığı pek de açıklanamayan ve Fransız ihtilâlinin beraberinde getirdiği ilkelere de oldukça ters düşen bir "yüküm"ün bilimsel bir gerçeklik olarak ortaya konulmasını sağlıyordu. Uzun süre savunulan bir fikir olan Türklerin Avrupa'da yerlerinin olmadığı "pılı pırtılarıyla" beraber geldikleri yere (Asya'ya) gönderilmeleri gerektiği fikri de bu çerçevede bir dinî mücadelede olmanın yanı sıra bilimsel bir gerekliliği icra düşüncesini de ihtiva etmeye başlıyordu. Nitekim bizzat Darwin de Türklerin ırk olarak düşük niteliklere sahip olduğunu düşünüyordu. Benzeri şekilde parçalanan Osmanlı İmparatorluğu'nun Ege ve Akdeniz sahillerine iki çalışkan Akdeniz ırkının, Yunanlıların ve İtalyanların, yerleştirilmelerinin fikrî arka plânında böylesi "bilimsel" tezler yer alıyordu. 1905 Rus–Japon

Harbi ve Japon zaferi bu kuramları iyice sarsmakla birlikte bunlara nihaî darbeyi vuramamış ve böylesi görüşler iki dünya savaşı arasındaki dönemde daha da popülerleşmişlerdi. İşin ilginci kendilerini üstün gören ırk ve milletlerin yanı sıra söz konusu hiyerarşide alt basamaklara yerleştirilenler de bu kuramların anlamsızlıkları üzerinde durmak yerine kendilerinin de "üstün" olanlar tasnifine girmeleri gerektiğini ispata ya da kendilerinden "aşağı" olan ırk ve millet sınıflamaları yaratmaya çalışmışlardı. Erken cumhuriyet döneminde bile Türk antropolojisinin Türk, Rum ve Yahudi mezarlıklarından alınan kemik ve kafatası örnekleriyle Türklerin böylesi üstünlüklere sahip olduğunu ispata çalışması, resmî görüşleri yansıtan Ülkü mecmuasının Türklerin kan grupları üzerine araştırmalar yayınlaması bu fikirlerin etkisinin nasıl bir zaman sürecine yayıldığı hakkında aydınlatıcı misâllerdir.

Ancak son dönem Osmanlı erken dönem Türk antropolog ve sosyologlarının tüm gayretlerine karşın "Şarklı Zihniyeti/Ruhu" kavramı 20'nci yüzyıl başından itibaren yeniden yorumlanarak böylesi bir bilimsellik temelinde kullanılmışlardı. İlginç bir misâl olarak 1905 sonrasında Majestelerinin hükümetinde Dışişleri Bakanı olarak görev yaparak bir anlamda dünyanın kaderini elinde tutmuş olan Sir Edward Grey 1925 yılında yayınlanan hatıralarının 1905–1906 yıllarında İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında yaşanan Akabe Krizi'ni anlattığı bölümünde, Mısır Yüksek Komiseri Lord Cromer'den duyduğu bir anekdotu "Şarklı zihniyetini anlamanın imkânsızlığını" ortaya koymak amacıyla nakletmektedir. Buna göre bir Şarklının ne yapacağını tahmin edebilmek için bir Avrupalı kendisine şu soruları sormalıydı: "1. Aynı koşullar altında kendiniz ne yapardınız? 2. Tanığınız en akıllı adam ne yapardı? 3. Şarklının ne yapacağını düşünüyorsunuz? Bu üç soruyu cevapladığınızda Şarklının kesinlikle yapamayacağı üç şeyi öğrenmiş olursunuz. Niyetinin ne olduğunu bundan fazla kestiremezsiniz." Ancak fıkra olarak anlatılabilecek böylesi bir ifadenin "Şark Sorunu"na çözüm arayan en önemli siyasetçilerden birisinin Avrupa'nın nasıl savaşa sürüklendiğini ve bunda kimlerin sorumlu olduğunu tartışan, her sahifede birden fazla belgeye atıfta bulunan kitabında yer alması aslında söz konusu kavramların ne denli kabul gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

1945 sonrası toplumsal bilimler ve antropoloji çalışmaları sözde–bilimsel 19'uncu asır "ruh" ve "karakterler"inin anlamsızlığını ortaya koymuştur. Ayrıca günümüz modern toplumlarının önemli ahlâkî kurallarından birisi olma özelliğini kazanan siyasal doğruluk (political correctness) böylesi fikirlerin değil tartışılmak, zikredilmesine bile izin vermemektedir. Ama böylesi görüşlerin, bu nedenle, günümüzde Sir Edward misâlindeki açıklıkla

dile getirilememesi onların tedavülden kalktığı anlamına gelmemektedir. Tıpkı böylesi görüşler çerçevesinde “aşağı” görülenlerin kendilerinin böyle olmadıklarını ya da en azından kendilerinden de “aşağıda” bulunanlar olduğunu ispat gayretlerinin sona ermemesi gibi.

# Yeniçeriler, Hür Basın ve Milleti Müsellâha

*03/01/2003*

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temel muhalefet hareketleri Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasını yeniden yorumlamışlardı. Günümüzde zannedilenin tersine bu hareketlerin önde gelen örgüt ve liderleri bu gelişmeyi bir "vak'a–i hayriyye" olarak görmüyorlardı. Tersine en açık biçimiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmî yayın organında ortaya konulan biçimiyle muhalefetin konuya ilişkin yorumu, bu gelişmenin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki güç dengesini altüst ederek "halkın haklarını" savunan kurumların ortadan kaldırdığı yolunda idi. Bu çevrelere göre zaten modernleşme hareketleri sonrasında gücünü iyice yitiren ulemanın yarattığı boşluk ortada iken bir de "halkın hukukunu koruyan ulemanın icra organı" durumundaki Yeniçerilerin ortadan kaldırılması, iktidar mücadelesini halkın taleplerinin fazlaca etkilemediği bir Saray–Bâb–ı Âlî tahterevallisine çevirmişti. Bunun önüne geçmenin tek çâresi ise "ulema"nın boşluğunu "Kanun–i Esasî ve Meclis" ile doldurmak ve muhtemel bir meclis diktatörlüğünü önlemek için ise "hür bir basın" yaratmaktı. Bu fikirleri savunanlar 1908 İhtilâli ile iktidara geldiklerinde daha evvel söyledikleri gibi her iki kurumu da yeniden canlandırdılar. Bir yanda "Kanun–i Esasî ve Meclis" öte yanda hürriyeti kısa sürede rahatsızlık yaratacak "Hür Basın" gerçekten de güç dengelerini epeyce değiştirdiler; ama oyuna evvelce akla getirilmeyen iki yeni aktör de katıldı. İttihat ve Terakki Cemiyeti tüm diğer oyuncuların üzerinde bir güçle mücadeleye dahil olurken, Yeniçeriler sonrasında bir daha bu mücadelede kurum ve temel oyuncu olarak rol alamayacağı düşünülen "ordu" da, bilhassa 1913'ten itibaren, oyuna dahil oldu.

1908 İhtilâli ordunun kurum olarak örgütlediği bir hareket olmayıp daha fazla 27 Mayıs'a benzetilebilecek bir gelişmeydi. Ordunun kumanda kademesi rejime sadıktı, ihtilâl gelişirken fikri sorulan erkân, Sultan'a itidal tavsiye ederken, Serasker Paşa, isyancılar hakkında Askerî Ceza Kanunu hükümlerinin uygulanmasından yana görüş serdetmişti. İhtilâlin askerî liderlerinin çoğu kaymakam–yüzbaşı arası rütbelere dağılmış durumdaydı. Manastır caddelerinde askerler yürüyordu; ama "ordu" bir kurum olarak ihtilâl gerçekleştirmiş değildi.

Çoğunluğu yukarıda belirttiğimiz rütbelerde bulunan ve ihtilâlin vurucu gücünü ortaya koyan bu subaylar iktidar mücadelesine ihtilâlin temel

örgütünün üyeleri olarak katılmışlar ve zaten yarı–askerî karakter taşıyan bu örgütün temel destekçileri olmuşlardı. Çok kullanılan bir sloganla "İttihat ve Terakki Cemiyeti yalnız Allah'tan" korkuyor ve ordu ve deniz kuvvetlerine dayanıyordu. Bu iki güç sayesinde de muhaliflerini istediği an darmadağın edecek güce sahipti. Bu desteğin kullanıcıları tarafından –bilinçli olarak– bir hayli abartıldığına kuşku yoktur. Yapılan tüm tasfiye ve ayıklamalara karşın ordunun bir kurum olarak tavır koyması için 1913 düzenlemeleri beklenmek zorundaydı. Balkan hezimeti sonrasında eski nesil ümera kadrosunun tasfiyesi bir yandan genç subay kadrolarının önünü açarak yarbay, miralay kadrolarındaki kumandanların I. Dünya Savaşı'nda bu rütbelerin çok üzerinde sorumluluklar almalarını sağlayacak, öte yandan da yeniden örgütlenen orduda önemli bir zihniyet değişikliğinin gerçekleşmesine neden olacaktı. Bu yeni kuşak kumandanları, 1885'ten itibaren Colmar von der Goltz'un yönetiminde büyük bir değişikliğe uğrayan askerî eğitimin ürünleri olup, Alman hocaları gibi "subayların özel bir toplumsal sınıf" oluşturduğunu düşünüyorlardı. Goltz'a göre ancak böylesi bireyler savaşta kendilerinden olağanüstü hizmetler talep edildiğinde bu beklentilere cevap verebilirlerdi. Subaylar toplumda madun bir durumda olursa savaşta ancak korkaklık sergileyebilirlerdi. Goltz'un "Millet–i Müsellâha" adıyla Türkçeye çevrilerek Harbiye talebesine okutturulan Das Volk in Waffen adlı eseri, modern savaşın karakter değiştirdiğini, bu nedenle de ancak zorunlu askerlik hizmeti talep eden milletlerin iyi eğitilmiş subayların yönetimindeki orduları sayesinde varlıklarını sürdürebileceğini ileri sürüyordu. Bir devlet için en büyük şans ise "kumandan" ve "devlet adamlığı"nın "ulu bir kral"ın şahsında birleşmesiydi.

Goltz ve Alman hocaların eğitim sistemi değişikliği çerçevesinde Osmanlı askerî mehafiline taşıdıkları bir diğer önemli fikir ise ordunun diğer kurumlara göre devletten daha fazla sorumlu olduğu ve bu nedenle siyasetin tamamıyla siyasetçilere bırakılamayacak derecede önemli olduğu düşüncesiydi. Kökü 1859–1866 dönemi Prusya ordusunun anayasal rolünün belirlenmesi üzerine yapılan tartışmalara kadar giden bu düşünce Alman subayları arasında yaygın kabul görmekteydi ve Alman ordusuyla siyasetçiler arasında Hitler'in orduyu denetimi altına almasına kadar sürecek bir gerilimin yaşanmasına neden olacaktı. 1913 ordu düzenlemesi bir anlamda Osmanlı askerî örgütünün yeniden bir kurumsal güç olarak sisteme ağırlığını koyması, toplumsal nüfûz alanını genişletmesi anlamına geliyordu. Ama, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile ordu arasındaki ilişkilerin karmaşıklığı ve bu örgütün ideolojik tekelciliği Osmanlı İmparatorluğu'nda Goltz'un düşlediği yapının oluşmasını önlüyordu. "Ordunun her şeyden üstün olduğuna inanan" Enver Paşa'nın İttihat ve Terakki içindeki nüfûzunun gitgide artması tesadüf eseri değildir. Ancak, Falkenhayn'ın 1914'te Reichstag'da söylediği gibi ordunun

bir kurum olarak “dahilde ve hariçte sulhun yegâne koruyucusu” olabilmesi onun tamamen siyaset dışı kalmasına bağlıydı. Ali Fuad Bey, 1908 yılında yazdığı bir yazıda Osmanlı milletinin subayların idaresinde bir “Osmanlı Millet–i Müsellâhası” haline gelmesi gerektiğini savunmuştu. İlginçtir ki, bunun önündeki en büyük engel bizzat kendisinin üyesi olduğu siyasal örgüt idi.

# Türk basınının siyasallaştırma hastalığı!

*15/03/2005*

Türkiye'de gazeteciler, ülkenin ne denli zor şartlar altında kurulduğunu anlatarak, kurucusunu yücelterek toplumsallaştıran bir öğretmen edasında. D. Avrupa toplumları üzerine yapılan araştırmalar, derinlik ihtiva etmeyen bir söylemle gerçekleştirilmeye çalışılan toplumsallaştırmasının, aşılanmaya çalışılan değerlere yönelik bıkkınlık ve tepkiye neden olduğunu vurgulamakta…

İlk olarak E. A. Ross tarafından kavramsallaştırılan 'siyasal toplumsallaşma' ve bu alanda gerçekleştirilen uygulamalar, II. Dünya Savaşı bitiminden günümüze, siyaset ilmi ve sosyolojinin belki de en önemli araştırma konularından birisini meydana getirmektedir. Pek tabiî konu üzerine yapılan kapsamlı çalışmaların bu dönemde başlamış olması, şüphesiz bu tarih öncesinde devletlerin teb'a ve vatandaşlarını toplumsallaştırmaya çalışmadıkları anlamına gelmez. Geçmişte ve günümüzde her toplum, küçük yaştaki fertlerini belli değerler etrafında toplumsallaştırma gayreti içinde olmuş ve olmaktadır.

Siyasal toplumsallaşma çalışmaları uzun süre bu faaliyetin en etkili olduğu dönemin ilkokul çağları olduğunu ileri sürerken, daha sonra Aldous, Merelman, Mortimer, Simmons benzeri araştırmacılar bunun daha ileri yaş dönemleri için de -aynı tesiri icra etmese dahi- gerçekleştirilebileceğini ve gerçekleştirildiğini ortaya koymuşlardır. Bilhassa otoriter ya da vatandaşlarını katı bir resmî ideoloji çerçevesinde toplumsallaştırmaya çalışan rejimler bu uygulamayı her kademede sürdürmektedirler. Cenaze törenlerinin, rejim değerlerinin kitlelere aktarılması, onlara benimsetilmesi alanında bir araç olarak kullanıldığı Kuzey Vietnam ya da kimlik kartı ve pasaport dağıtımı toplantılarından vatandaşların aynı görüşler etrafında birleştirilmesi amacıyla istifade edildiği Sovyetler Birliği, bu alanda verilebilecek ilginç misâllerdir. Diğer bir ifadeyle, pek çok toplumda siyasal toplumsallaşma ilkokul talebelerine Amerikan bayrağındaki yıldızların ne anlama geldiğinin aktarılması, George Washington'ın bahçedeki kiraz ağacını kimin kestiği konusunda babasına yalan söylemeyen karakterdeki bir çocuk olarak yüceltilmesi ya da Türk bayrağı ve Atatürk hakkında benzeri görüşlerin iletilmesi ile sınırlı kalmamaktadır.

Bu anlamıyla beşikten mezara kadar devam eden siyasal toplumsallaştırma, kitlelere genellikle ilkokul düzeyinde değerler aktarımı ve onları bu değerler

etrafında birleştirme vazifesini icra etmektedir. Bu faaliyet ise toplumların demokratikleşmesi ve toplumda bireye atfedilen önemin artması ile ters orantılı olarak gerçekleştirilmektedir. Nitekim, kendi toplumumuzu ele alacak olursak 1950 öncesine kadar halkevlerinin başını çektiği bir dizi kuruluş aracılığıyla yoğun düzeyde gerçekleştirilen yetişkin toplumsallaştırması bu tarihten itibaren (bu kuruluşlar ortadan kalkmamakla beraber) gerileme sürecine girmiştir.

## Bir toplumsallaştırma aracı…

Benzer bir gözlemi Türk basını için de dile getirmek mümkündür. Tek partili dönem müddetince toplumsallaştırma alanındaki "vazifesi"ni haberciliğin önüne geçiren basınımızda bu gayretin süreç içerisinde gitgide ikinci plâna itildiğini görmek mümkündür. Burada bir parantez açarak basınımızın, tevârüs ettiği gelenek itibarıyla kendini böylesi bir vazifeyi yerine getirme alanında sorumlu görmekte olduğunun da altını çizmek gerekir. Ülke genelinde 1831 yılından itibaren Takvim-i Vekayi', mahallî seviyede ise Rusçuk/Ruse benzeri gazetelerle haber iletmenin ötesinde teb'anın dünyaya bakışını, devletin faaliyetlerini algılayışını şekillendirmeye çalışan resmî Osmanlı basını bu hususiyetini, özel sermaye ile kurulan gazetelerin ortaya çıkışından sonra da sürdürmüştür. Unutulmamalıdır ki, gazetecilik tarihimizin seçkin isimlerinden İbrahim Şinasi Efendi, gazetecinin "kalemen kendi vatanının menafi'ine dâir beyân-ı efkâr etmeği cümle-i hukuk-i müktesebesinden adde"yleyen kişi olduğunu düşünüyordu. Namık Kemal Bey ve İbret muharrirleri ise halka "kavâid-i siyasiye" hakkında malûmat verme gayretiyle ortaya çıkmışlardı. Bu yaklaşım aynı zamanda, iktidar mensuplarının "neşriyat-ı mefsedetkârâne" addederek yasakladıkları Osmanlı gazete ve dergilerinin bile radikal bir söylem ortaya koyamamalarının ve toplumsallaştırma gayretlerinde resmî tezin fazlasıyla dışına çıkamamalarının temel nedenidir. Toplumumuzda Türkçe gazetelerin devletin resmî ideolojisinin değiştiği bir dönemde ortaya çıkmaları ve bu yeni yaklaşımı halka benimsetme, kitleleri bunun etrafında toplumsallaştırma vazifesini her şeyin ötesinde gören entelektüellerce yayınlanmaları onlara şüphesiz farklı bir karakter kazandırıyordu.

Bu geleneğin mirasçısı Türk basını, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi 1950 yılı sonrasında azalma eğilimi göstermekle birlikte, halen toplumsallaştırma ve bilhassa siyasal toplumsallaştırma işlevini önde gelen vazifelerinden biri olarak görmektedir. Tabiî günümüz basınının bu alanda Hakimiyet-i Milliye ve Ulus benzeri tek partili dönem gazeteleriyle karşılaştırılması mümkün değildir. Bununla birlikte, basınımızın haber verme,

güncel konuları tartışma gibi işlevlerinin yanı sıra kendine has bir köşe yazarları gazeteciliği yaratmış olmasının bir nedeni de budur. Konuya misâller yardımıyla yaklaşacak olursak “hangi binalara asılan bayrakların daha güzel olduğu”nu tasvir eden, “1917 yılında Çanakkale’deki Osmanlı neferlerinin ne yedikleri”ni anlatan ya da “Başbakan olacak kimsenin önüne gelen her konuda ‘acaba bu hususta Atatürk ne yapardı’ diye düşünerek karar almasının en anlamlı siyaset yaklaşımı olacağı“nı dile getiren yazıların ilkokul panolarında değil, en fazla satış yapan gazetelerde görülmesi bu “vazife”nin ne denli içselleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bu yazıları kaleme alan değerli gazeteciler, belki de farkında olmadan, kendilerini tıpkı ilkokul çocuklarına bayrağın değerini, ülkenin ne denli zor şartlar altında kurulduğunu anlatarak, kurucusunu yücelterek toplumsallaştıran bir öğretmen gibi toplum düzeyinde “beşikten mezara” sürecek bir sosyalleştirmeyi ifa etmekle yükümlü görmektedirler.

Şüphesiz her toplumda olduğu gibi, bireyselliği tehdit edecek boyutlara ulaşmadığı sürece, ülkemizde de küçük yaştaki fertlerin toplumsallaştırılması tabiîdir. Ama gazetelerimizin yirmi birinci asırda bu işlevi yerine getirmeye çalışmaları sadece demokratikleşme alanında görülen bir eksikliği değil aynı zamanda toplumsallaştırma literatürünün ortaya koyduğu bir gerçeğin de toplumumuzda fazlaca kabul görmediğini ortaya koymaktadır.

## Toplumsallaştırma ters tepiyor, çünkü

Misâller vermek gerekirse, Maxwell ve Dixon’ın Tayland’da şehirlerde yaşayan Çinlilerin toplumsallaştırılması, Stein’ın Nikaragua’da kitle ile rahipler arasında görülen değer farklılaşmasını ele alan çalışmaları benzeri incelemeler, toplumsallaşmanın ileri yaşlardaki bireyler üzerinde son derece sınırlı etkiler gerçekleştirdiğini ispatlamışlardır. Toplumsallaşma araştırmalarının ortaya koyduğu bir diğer husus ise ileri yaş bireylerinin toplumsallaştırılmalarında yuva/ilkokul çocukları için uygun olan söylemin kullanılmasının olumlu tesirden ziyade tepkiye neden olduğudur. Sosyalist Doğu Avrupa toplumları üzerine yapılan araştırmalar, derinlik ihtiva etmeyen bir söylemle gerçekleştirilmeye çalışılan ileri yaş toplumsallaştırmasının, aşılanmaya çalışılan değerlere yönelik bıkkınlık ve tepkiye neden olduğunu vurgulamaktadırlar. Verdiğimiz misâllerde ortaya konulan toplumsallaştırma gayretinin de hiçbir derinlik arz etmeyen, ilkokul düzeyini aşamayan bir karaktere sahip olması nedeniyle, tıpkı yıkılan sosyalist rejimlerde görüldüğü gibi, tersine bir tesir icra etmesinin dahi mümkün olabileceği ileri sürülebilir.

Bunun da ötesinde önde gelen gazetelerimizin, pek çok köşe yazarının

kendilerini böyle bir vazifeyle yükümlü addetmelerinden dolayı ?II. Abdülhamid dönemi entelektüellerinin kullandıkları tabirle? Baba Tahir'in Malûmat'ına rahmet okutacak bir görünüm arz etmeleri herhalde arzu edilir bir durum değildir.

# Üniversite ve ideoloji

*07/10/2004*

Üniversiteler ve onların nasıl idare edilmelerinin gerektiği Türk kamuoyunun sıklıkla tartıştığı konulardan birisidir.

Ancak bu ciddî âlâkaya rağmen konu hukukî, üniversite idarecilerinin kişilikleri, öğretim üyelerinin yayınlarının sayısı benzeri detaylar etrafında tartışılmakta ve bu kurumun belirleyici niteliğinin ne olması gerektiğinin üzerinde fazlaca durulmamaktadır. Halbuki bu konunun sağlıklı bir biçimde ele alınabilmesi için iki hususun açıklığa kavuşturulması şarttır. Bunlardan birincisi üniversitenin niteliği, ikincisi ise üniversitenin devlet ve onun ideolojisiyle olan ilişkisidir.

## Üniversitenin karakteri

Adından da anlaşılacağı gibi "üniversel" bir kurum olan üniversite, bu niteliğini sürdürmesini mümkün kılan Ortaçağ'ın ürünüdür. Paris Üniversitesi'ndeki uygulamanın yaygın kabul görmesi sonrasında teoloji, hukuk, tıp ve felsefe bölümlerine sahip, her milletten talebeye açık (studium generale) ve verdiği dereceler, 1233 tarihli papalık fermanı çerçevesinde, her yerde kabul edilen "üniversite," reform hareketi ile ciddî bir yara almasına rağmen, bu hususiyetini modern krallıkların kurulmasına kadar sürdürmüş, bundan sonra önce krallar, prensler, daha sonra ise modern ulusdevletin kontrolü altında "üniversellik" karakterini büyük ölçüde kaybetmiştir. Bilhassa son aşamada modern ulus-devlet, üniversiteyi millî ve kendi resmî ideolojisini yayma hizmeti veren bir kurum olarak görmüş ve bu nedenle bu yapılardaki her rejim değişikliği beraberinde bir "üniversite reformu"nu getirmiştir. Ancak üniversitelerin "üniversellik" karakterinin vazgeçilmez bazı nitelikleri, meselâ araştırma ve ders verme hürriyeti ve siyasî iktidarın buna tecavüz etmemesi gerekliliği, bu kurumda ders verenlerin belirli bir metni aktarmanın ötesinde yaptıkları araştırmayı tartışan bireyler oldukları, üniversitenin mensuplarının değişik fikirlerinin bulunabileceği ama onun bir kurum olarak ideolojik bir çizgisinin olmaması gerektiği gibi ilkeler, aşınmakla birlikte, yeni ortamlarda da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu aşınmış ilkeler, yirminci asır başlarında, dönemin koşulları çerçevesinde yorumlanarak ve bir anlamda küllerinden yeniden yaratılarak tekrar üniversitelerin olmazsa olmaz nitelikleri haline getirilmişlerdir.

## Medreselerin ıslahı

Avrupa'daki üniversiteler ile karakteri ve ilkeleri konusunda büyük benzerlikler gösteren İslâm medresesi de (El-Ezher'in on birinci asırda Salerno Üniversitesi'nden sonra, Bologna Üniversitesi ile beraber, dünyanın ikinci önde gelen yüksek eğitim kurumu olarak kurulduğunu unutmamak gerekir) aynı çizgide bir değişime uğramasına rağmen "üniverselliğini" muhafaza alanında daha başarılı olmuştu. Ancak bu başarı, medresenin Avrupa üniversitesinin modern bilimin içselleştirmesi alanında gösterdiği muvaffakiyeti tekrarlamanın oldukça uzağında kalması nedeniyle anlamını kaybetmeye başlamıştı. Dolayısıyla "Islâh-ı Medâris," Gelibolulu Mustafa Âlî'den, Eşrefzâde M. Şevketî'ye kadar asırlar boyunca tartışılan ama bir türlü gerçekleştirilemeyen bir konu haline gelmişti. Medresenin ıslahı, onun modern bilimi içselleştirmesi, bir anlamda, Osmanlı toplumuna hem modern ve hem de "üniversel" eğitim kurumlarına sahip olma imkânını sağlayabilecek tek alternatifti. Buna karşın devletin tercihini bu çetrefil ıslahatla uğraşmak yerine, modern bilimle uyumlu ancak "üniversel" niteliği olmayan, kendisi için memur yetiştirecek kurumlar tesisi alanında kullanması ikili bir yapının doğmasına neden olmuştur. Mühendishânelerden başlayarak Mekteb-i Mülkiye'ye kadar uzanan okullar devletin ihtiyacı olan personeli yetiştirme amacıyla kurulmuş millî ve pratik amaçlı müesseselerdi. Avrupa'daki eşleri gibi (meselâ Teknoloji Enstitüleri: Brunswick1745, Darmstadt-1836, Ormancılık Okulları: Eberswalde-1821, Ziraat Okulları: Hohenheim-1818, Ticaret Okulları: Berlin-1906) on sekiz ve on dokuzuncu asırların ürünü olan bu mektepler "üniversel" karakter taşımıyorlardı. Bu nedenle de modern devlet tarafından yaratılan bu kurumlar devletin sıkı denetiminde, onun çizdiği ideolojik sınırların içinde kalarak, faaliyet gösteriyorlar, talebeler bir anlamda tıpkı askerî okullarda olduğu gibi memuriyete öğrencilikle başlıyorlardı. Nitekim, bu kurumların varlığına karşın önce hikmet ve edebiyat, daha sonra hukuk ve en sonunda tabiî ilimler ve matematik alanlarında kurulacak üç şubeden meydana gelecek bir darülfünûn tesisinin kararlaştırılması, Osmanlı idarecilerinin de sorunun farkında olduklarının delilidir.

Bu hassasiyete karşın, Ortaçağ üniversitelerinin tersine on dokuzuncu yüzyılda modern devlet tarafından tesis edilen Osmanlı Darülfünûnu, söz konusu temel farklılık nedeniyle, benzeri bir teâmül yaratmanın oldukça uzağında kaldığı gibi eski üniversite geleneğinin yirminci yüzyıl başlarında yeni bir yorumla yeniden yaratılmasından da fazlaca etkilenmemişti. Üstelik bu kurum ancak 1900 sonrasında bir ölçüde düzenli hale getirebildiği eğitimi ve siyaset tarafından devamlı değiştirilen yapısıyla temel karakterinin ne

olduğu konusunda da belirgin bir karar verememişti. 1917 yılında Darülfünûn bünyesindeki Hukuk Mektebi'nin dört bölüme ayrılarak bürokrat yetiştirme amacını öne çıkartması bu fikrî karışıklığı gösteren ilginç bir misâldir.

1933 Üniversite Reformu olarak adlandırılan düzenleme de bir yandan Profesör Malche'ye rapor hazırlatarak, zımnen de olsa, üniversellik niteliğini kabul ederken, öte yandan değişimin nedeni olarak "inkılâba ayak uyduramama" gibi bunu tam anlamıyla ihlâl eden bir gerekçeyi ortaya koyuyordu. Bu düzenleme, bunun ötesinde, rejim değişikliği yaşayan modern devletlerde sıklıkla görüldüğü gibi, üniversiteye yeni resmî ideolojiyi destekleme, ona entelektüel boyut kazandırma ve onu genç nesillere aktarma vazifesini veriyordu. İlginç bir tesadüf olarak aynı yıl üniversite öğretim üyelerine kendilerini yeni rejimin ilkeleriyle uyumlu hale getirme (gleichschalten) direktifini veren Nazi idarecilerine karşı akademik hürriyeti müdafaa ederek direnen Alman üniversitelerinin ya da Bolşeviklerin yeni bir akademik kadro yaratma çabalarına itiraz eden (bu direniş sırasındaki ilginç olaylardan birisi de hiç şüphesiz Lenin'in parti ideoloğu olarak tanımladığı Buharin'in profesör kadrosuna atanmasını kabul etmeyen fakülte dekanının "Ben bu isimde bir iktisatçı tanımıyorum. Kendisi ne yazmış?" demek cüretini gösterebilmesiydi. Aynı gerekçeyle Izvestiia editörüne de kadro verilmesi reddedilmişti) ve çok sayıda öğretim üyesinin bunun faturasını 1922 yılında yurtdışına sürülerek ödediği Moskova Üniversitesi'nin aksine, akademik geleneğini tesis edememiş ve karakteri konusunda kesin bir kanaat sahibi olamayan Darülfünûn, bu alanda ciddî bir tepki vermekten oldukça uzak kalmıştır.

Bunun da ötesinde rejim değişikliği geçiren yapılarda görüldüğü [meselâ 1952 sonrasında yeni rejimin tarih tezine yeterince sahip çıkmayan Şefik Gurbal ve Abdurrahman Zeki kalitesinde akademisyenlerin dışlanarak bunu göklere çıkaran, Ortaçağ'da Arap milliyetçiliği ve sosyalizmi izleri bulan, Nasır'ın üzerine bir çalışma yaptığı Rosetta Muharebesi'ni (1807) Mısır tarihinin en önemli anti-emperyalist mücadelesi olarak sunan Abdurrahman el-Rafi'i benzeri üçüncü sınıf tarihçilerin devlet ödülleri verilip Nobel'e aday gösterildikleri Mısır ya da çok sayıda iktisatçı ve sosyoloğun Perónist resmî tez Justicialismo (kapitalizm ile sosyalizm arasında ve onlardan üstün bir üçüncü yol)'yu yeterince benimsemedikleri için bir kenera itildikleri Arjantin] gibi resmî tezleri benimseme başka bir deyişle siyasetin belirlediği Ortodoksluğa uyum akademik kıstasların önüne geçmişti.

## Günümüz üniversitesi

Bu anlamda üniversite, adına karşın, devletin hizmetinde, onun çizdiği ideolojik sınırlar içinde aynı görüşleri paylaşan, birbirinin türevi tezler üreten "akademisyenler"den meydana gelen ve birinci amacı talebelere (modern siyasî toplumsallaşma literatürünün bu işlevin ancak ilköğretim sırasında gerçekleştirilebileceğini ortaya koymuş olmasına karşın) resmî ideolojiyi benimsetmek ve memur yetiştirmek olan bir kurum haline dönüşüyordu. Nitekim 1982 yılında yapılan hukukî değişiklikler de yarım asır sonra da olsa böyle bir üniversiteye dönüş fikrî arka plânına sahipti. Buna karşın çok sayıda akademisyenin 1933 düzenlemelerini sahiplenmekle beraber 1982 değişikliklerine karşı çıkmalarına zihnî karışıklık dışında bir açıklama getirebilmek oldukça zordur.

Böylesi bir gelenekten gelen Türk üniversitesinin yirmibirinci asrın başında "üniversitenin çizgisi" gibi bir söyleme sahip çıkması, üniversite senatolarının muhalefetsiz, oybirliği ile kararlar almasının teâmül haline gelmesi şüphesiz tesâdüfî değildir. Üniversitenin bir kurum olarak ideolojisinin ve "üniversellik" dışında bir çizgisinin olamayacağı (bu tabiî ki bu kurumun mensuplarının farklı ideolojik tercihleri bulunmayacağı anlamına gelmemektedir), böylesi bir çizgiye sahip olan müesseselerin bu isimle anılmalarının anlamsız olduğu, üniversitenin temel vazifesinin de memur yetiştirmek olmadığı gerçekleri kabul edilmediği sürece üniversite idarecileri kim olursa olsun ve hukukî alanda ne gibi değişiklikler yapılırsa yapılsın ciddî bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.

# Üniversiteler ve “Ülke Menfaatleri”: ABD’de Ortadoğu Çalışmalarının Geleceği

*17/07/2003*

ABD üniversitelerinde gerçekleştirilen Ortadoğu eğitim ve araştırmaları ile bu amaçla tesis edilmiş olan programlara federal bütçeden sağlanan yardımlar son günlerde ciddî tartışmalara neden olmakta ve bir Kongre komisyonunda tartışılmaktadır. Tartışmanın temel gündem maddesini “postcolonial” yaklaşımın ve Edward Said’in “Oryantalizm” konulu eserinde işlediği tezlerin egemen olduğu Ortadoğu araştırmaları programlarının, bazı entelektüeller tarafından, vergi ödeyen vatandaşın parasıyla “Amerikan aleyhtarı” düşünceleri yaymakla suçlanması teşkil etmektedir. Stanford Üniversitesi bünyesindeki Hoover Institution’da araştırmacı olarak görev yapan ve Güney Asya üzerine çalışan bir antropolog olan Stanley Kurtz, Edward Said’in, Michel Foucault’dan esinlenen ve yaygın kabul gören yaklaşımının pek çok Ortadoğu uzmanı tarafından “bir akademisyenin genel ve yabancı dil bilgisini Amerikan güç ve emellerinin hizmetine sunmasının ahlâkî olmadığı” biçiminde yorumlandığını savunarak bunun Amerikan parasıyla Amerika aleyhtarlığı yaratmaktan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.

Kurtz’un eleştirileri birçok akademisyen tarafından Müslüman Kongreleri üzerine yaptığı mühim bir çalışma ile tanınan ve 11 Eylül sonrasında yayınladığı Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America (Kum Üzerinde Fildişi Kuleler: Amerika’da Ortadoğu Araştırmalarının İflâsı) kitabıyla âdeta ülkedeki Ortadoğu araştırmaları programlarına savaş açan Martin Kramer’in tezlerinin tekrarlanması olarak görülüyor. Kramer’e göre, Edward Said’in paradigması, Amerikan akademik çevrelerinde egemen olmuş ve Clive Dewey, Malcolm Kerr ve Bernard Lewis gibi akademisyenlerce buna yöneltilen ciddî eleştiriler akademik camia tarafından kaale alınmamıştır. Bunun sonucu olarak, Said’in paradigması Ortadoğu üzerine yoğunlaşan Amerikan akademik çevrelerinde Sovyet üniversitelerindekine benzer bir “parti görüşü” haline gelmiş ve bunu eleştirenler “revizyonist” suçlaması benzeri “oryantalist” yaftalamasına muhatap olmuşlardır. Gene Kramer’e göre Amerikan akademik çevreleri, bu nedenle, hükûmete siyaset üretme konusunda yardım edecekleri yerde “Mısır Toplumunda Erkekliğin Gerekli Koşulları Üzerine Mevcut Kanaatler”, “İslâm Toplumunda Sağırlığın Algılanışı”, “Nubya Dansları” gibi konular üzerine çalışmayı tercih etmişlerdir. Kramer’in fikrince bu akademik faaliyetin

iflâsının en büyük kanıtı, siyasal İslâm'ın tehlikelerine işaret edeceğine onu demokratik bir hareket olarak sunması ve böylece, dolaylı olarak da olsa, 11 Eylül'ün sorumluluğunu taşımasıdır. Kramer'in yaklaşımı akademik çevrelerde şiddetle eleştirilmekle birlikte Amerikan toplumunda yeni bir ivme kazanan muhafazakâr hareket tarafından kuvvetle desteklenmektedir.

Burada hatırlanması gereken önemli bir husus başta Kramer ve Kurtz olmak üzere bu tenkitleri ortaya koyanların taleplerinin yukarıda zikredilen görüşleri savunan akademisyenlerin cezalandırılmaları ya da görevden alınmaları olmadığıdır. Böyle bir talebin gündeme getirilmesi dahi mevcut üniversite teşkilâtlanması ve akademik hürriyet anlayışı çerçevesinde mümkün değildir. İstenen, uluslararası çalışmalara destek için, Soğuk Savaş'ın fırtınalı günlerinde, 1959 yılında, kurulan ve "Title VI Bursları" olarak anılan federal hükûmet desteğinin yeni kriterlere bağlanması ve bu alandaki hükûmet kontrolünün artırılmasıdır. Ortadoğu, Uzakdoğu, Latin Amerika benzeri sahalardaki araştırma programları içinden seçilen 118 merkeze yıllık olarak (2003 rakamlarıyla) verilen 86,2 milyon dolarlık destek bir anlamda bu araştırmaların temel kaynağını teşkil etmektedir. Bu destek sayesindedir ki, 1959 öncesinde ancak köklü ve zengin üniversitelerin tarih, sosyoloji, antropoloji, siyaset ve benzeri bölümlerinde kendilerine yer bulabilen ve Amerika ile Avrupa üzerine ihtisas yapmış meslekdaşları karşısında ezilen az sayıda akademisyenin yerini güçlü saha araştırması merkezleri almış, Osmanlı ve Türk tarih, edebiyat, dilbilimi çalışmalarının da dahil olduğu geniş bir alan üzerinde her yıl sayıları binlere varan çalışmalar gerçekleştirilmiştir. 1951 yılında tüm Amerika'da beş adet Ortadoğu araştırması merkezi varken bugün pek çok önde gelen üniversitede benzeri merkezler bulunmakta, sayıları azımsanamayacak diğerlerinde ise en azından bir Ortadoğu uzmanı istihdam edilmektedir. Desteğin kalkması ya da sıkı hükûmet kontrolüne tabi hale getirilmesi, şüphesiz kendi başlarına böylesi merkezlerin masraflarını karşılayamayacak birçok üniversiteyi bu alan üzerine ihtisas sağlayan bölümlerini kapatmak zorunda bırakacaktır. Henüz kimse sorunun böylesi bir noktaya taşınacağını düşünmemekle beraber tartışma "üniversitedevlet" ilişkilerinin değişik boyutlarıyla ele alınmasına neden olmaktadır.

Bu boyutlardan en önemlisi bir hükûmetin kendi siyasetlerini, ahlâkîliğini tartışacak düzeyde, tenkit eden kurumları ve elemanlarını bunu gerçekleştirmeleri için maddî açıdan desteklemesinin ne derece anlamlı olduğudur. Kramer bunun anlamsız ve ülke menfaatlerine aykırı olduğu kanaatindedir. Ancak, Kramer'in tezinin zayıf noktası ABD'de üniversitelerin de destek vermesi istenen bir "devlet siyaseti" ya da diğer bir deyişle "resmî

tez”in bulunmaması ve bunun topluma “tek doğru” olarak sunulmamasıdır. Dolayısıyla herhangi bir hükûmetin ABD’nin yararına gördüğü bir siyasetin gelecekteki bir hükûmet tarafından tam tersi biçimde yorumlanması mümkündür. Böylesi bir yaklaşım yukarıda zikredilen türde bir tezin olduğu, değişen hükümetlere karşı değişmeyen bir “devlet tezi”nin bulunduğu bir toplumda çok daha etkili olabilirdi ama öylesi bir toplumda ise zaten “resmî tez”in tam karşıtını savunan akademisyenler bırakın egemen paradigmanın sözcüsü olmayı ancak işten atılmadıklarına dua ederek yaşamlarını sürdürebilirlerdi. Böyle bir lüksten mahrum günümüz toplumlarında bir paradigmanın egemenliğinden müşteki olanların yapacakları en anlamlı çalışma herhalde yeni bir paradigma üretmek olacaktır. Kramer’in anlamakta güçlük çektiği hususlardan biri aslen İngiliz edebiyatı uzmanı olan Edward Said’in; Dewey, Kerr ve Lewis tarafından gerçekten önemli zaaflarına işaret edilen paradigmasının neden Amerikan akademik çevrelerinde egemen olduğudur. Burada unutulan Amerikan akademik dünyası benzeri bir çevrede egemen olacak bir paradigmanın mutlaka akademik mükemmeliyet gerektirmediğidir. Bu alanda verilen siyasî mesaj çok daha önemlidir ve sorulması gereken neden böylesi bir mesajın kabul gördüğü olmalıdır.

bölüm **üç**

# SİYASET, DEMOKRASİ, KİMLİK, CUMHURİYET, DIŞ SİYASET YAPIMI

# Rejimimizin temelleri ve kamusal yorumları

*25/05/2006*

Oldukça uzun parantezlere sahip olmakla birlikte başlangıcı neredeyse bir asır geriye götürülebilen katılımcı demokrasi tecrübemiz, siyasî kültürümüz ve siyaset yapma üslubumuz üzerinde şaşırtıcı ölçüde sınırlı etki yapmıştır.

Berlin Duvarı'nın yıkılışını takip eden on yıl içinde baskıcı, yasakçı polis rejimlerinden demokratik, çoğulcu yapılara geçmeyi başaran Doğu Avrupa ülkelerini göz önüne aldığımızda bunun ne denli çarpıcı olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bu alandaki başarısızlığımızın nedenlerini iktidarda bulunanların şahsî hususiyetlerinde aramak ise bize anlamlı ve Türk siyasetinin neden sürekli biçimde kısırdöngü ve sarmallar içine sıkıştığını açıklayabilecek bir çerçeve çizme konusunda fazla yardımcı olamamaktadır.

## Tekelci kamusal yorum ve siyaset

Türk siyasetinin içinden bir türlü çıkmaya muvaffak olamadığı bu kısırdöngünün aslî nedenlerinden belki de en mühimi yaklaşık bir asırlık bir süre içinde rejimin temellerinin kamusal yorumu ve bunun nasıl yapılacağı üzerinde toplumsal bir uzlaşma sağlanamamış olmasıdır. Daha da ilginci toplumumuzda bu alanda bir tekel yaratmaya çalışma ve uzlaşmayı reddetmenin bizatihi siyaset olarak mütalâa edilmesidir. Toplumun çoğunluğunun rejimin temel ilkelerinin kamusal yorumu üzerinde uzlaşmadığı bir ortamda sağlıklı, demokratik siyaset yapılmasını beklemek ciddî olduğu kadar maliyeti de yüksek bir yanılgıdır. Entelektüellerimizin uzun yıllar süresince bir anayasa fetişizmi içinde yaşamalarının, ancak yeni bir anayasa ile meselelerin halledilebileceğini düşünmelerinin en önemli nedeni de şüphesiz budur. Her toplumda rejimin temellerinin kamusal yorumunu bütünüyle reddeden marjinal gruplar bulunur ama toplumun ciddî bir bölümünün bu yorumu benimsemediği ve tartışmasına da izin verilmediği bir yapıda siyasetin sağlıklı işlemesi mümkün değildir. Bu tartışma zorunlu olarak rejim savunuculuğu gibi sağlıklı işleyen bir demokraside yeri olmayan bir siyaset biçimini ortaya çıkarmaktadır.

Bir rejim savunuculuğu-karşıtlığı zemininde yapıldığı ölçüde demokratik siyaset gerçek mânâsından arındırılmakta ve üzerinde anlaşılmış ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilen bir programlar mücadelesinden ziyade ihtilâl sonrası toplumlarında görülen çatışma biçimini almaktadır. 1908 ve 1922 dönüşümleri sonrasında bu nitelikte bir mücadelenin ortaya çıkmasını

anlamak mümkündür ama toplumumuzda siyasete temel yaklaşımın yirmi birinci asırda hâlâ aynı çerçevede gerçekleştirilmesini kavrayabilmek pek de kolay değildir. Bunun temel nedenini ise rejimin temelleriyle bunların kamusal yorumlarının birbirine karıştırılması oluşturmaktadır. Bu ilkelerin tek, değişmez ve evrilmesi mümkün olmadığı iddia edilen yorumlarının aslında ilkelerin kendileri olduğunun varsayılması toplumsal uzlaşma, barış ve demokratik siyasetin önünde ciddî engeller olarak belirmektedir. Nitekim bu ilkelerin tek ve değişmez yorumunu savunanların bunların demokrasi ve katılımcılıktan önemli olduğunu düşünmeleri bir tesadüf eseri değildir. Bu anlamıyla rejim savunuculuğu bağlamında yapılan bir siyaset ise demokrasi ve katılımcılığı talî unsurlar olarak mütalâa etmektedir. Bu tür siyasetin başı sıkıştığında toplumumuzda "ara rejim" olarak adlandırılan yapılanmaları teşvik etmesi, genellikle zannedildiği gibi bâzı siyasetçilerin basiretsizliğinden değil, bizatihi kendi tabiatından kaynaklanmadır.

Rejim savunuculuğu siyaseti yapan kesimlerde yerleşmiş yaygın bir inanç temel ilkelerin kamusal yorumunun tekelci bir süreçte belirlenmesi ve daha sonra tartışma dışı tutulmasının gerekli olduğudur. Ancak ilke ve kavramların süreç içinde değişik biçimde ve katılımcı yolla yorumlanamadığı bir toplumda demokratik siyaset yapılabilmesi imkânsızdır. Çünkü bu ilke ve kavramlar yaratıldıkları toplumsal gerçekliğin ürünü olduklarından farklı gerçekliklerde geçerli olabilmeleri ve uygulanabilmeleri ancak yorum sayesinde mümkün olabilmektedir. Meselâ "tüm insanların (men) eşit yaratıldığını" vurgulayan Amerikan Bağımsızlık Beyannâmesi'ni hazırlayan Thomas Jefferson ve bu vesikanın imzacıları söz konusu ilkeyi hiç de günümüz bireyleri gibi yorumlamıyorlardı. Başta Jefferson olmak üzere çoğu köle sahibi olan (yalnız Jefferson'ın 187 kölesi vardı) bu kimseler zencilerin ve kadınların bu eşitlik kapsamında bulunmaması gerektiğinde hemfikirdiler ki uygulama da bu çerçevede gerçekleşiyordu. Bir rejimin temel ilkelerinin tartışılmamasının, onların kamusal anlamda katılımcı yolla yeniden yorumlanamaması biçiminde anlaşılması bunların içinde doğdukları toplumsal koşullarda dondurularak tekelci biçimde yeniden üretilmeleri demektir ki bunun müdafaası zemininde gerçekleştirilen siyasetin var olmayan bir toplumsal gerçekliğin kutsanması aracılığıyla altın çağcılık yapılması ötesine gidebilmesi mümkün değildir.

## İlkeler nasıl yorumlanmalı?

Bir ilkenin bir asır önce nasıl yorumlanıp, uygulandığına bakmak onun günümüzde nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiği hususunda tartışılamaz bir nas meydana getirirse demokratik siyaset yapılamaz. Toplumumuzda

böylesi naslara dayanarak üretilen rejim koruma temelli siyasetlerin uzlaşmayı reddeden yasakçı karakter arz etmeleri şüphesiz bir tesadüf eseri değildir. Bu tür siyasetler kamusal yorumu genellikle ‘ya benimse ya terk et’ türünde bir yasakçılıkla yapmakta ve toplumun fertlerinin bir bölümünü beklentilerinin niteliğine göre Sovyetler Birliği ya da Suudi Arabistan’a gönderme sığlığını aşamamaktadır. Bu anlamıyla siyaset demokratik toplumlarda ifa ettiği toplumsal meselelere çözüm getirme işlevini icra etmek yerine bunları çözümsüz kılmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz misâl çerçevesinde düşünecek olursak ABD’de zencilerin ve kadınların dışında bırakıldığı bir eşitliğin tartışılması, yeniden yorumlanması sayesinde bu alanda büyük dönüşümler gerçekleştirilmiş ve yeni bir toplumsal denge yaratılabilmiştir. Ancak süreç içinde bu dönüşümler dahi uygulamada ve yirminci yüzyıl sonu gerçekliği içinde yetersiz görülmüş ve eşitliğin pozitif ayrımcılık temeline dayanması gerektiği yorumu ağırlık kazanmıştır. Toplumumuzun günümüzde en çok tartıştığı ilkeyi ele alırsak lâiklik ilkesinin bir kenara bırakılarak toplumun dinî kurallar çerçevesinde yönetimi benzeri istemlere karşı kanunî yaptırımlar ihdâsı ne kadar anlamlıysa, dinî sembollerin kullanılamayacağı alanın ne gibi kıstaslarla belirleneceğini, bu alanda kamu hizmetini alan-sunan ayrımının ne derece göz önüne alınacağını, bu ilke ile din ve vicdan özgürlüğü arasında mevcut gri alanların nasıl düzenleneceğini tartışılmaz tabular haline getirmek, bu alanda tekelci bir şekilde seksen sene önceki uygulamalara dayanan naslar ihdâs etmek o derece mânâsızdır. Bu tür nasların mevcut olduğu bir toplumda demokratik siyaset yapılması mümkün değildir.

Unutulmaması gereken, toplumsal tartışma ve mutabakat yerine tekelci ve altın çağcılık zemininde üretilen yeni kamusal yorumların asıllarından daha radikal ve dışlayıcı nitelikler taşıyabileceği gerçeğidir. Meselâ 1908 sonrasında neredeyse istisnâsız herkesin taraftar olduğu ‘Meşrutiyet’ ve ‘Meşrutiyetçilik’, İttihad ve Terakki tarafından rejim savunuculuğu zemininde yeniden tanımlanınca birleştiricilik hususiyetini kaybetmiş, yakın dönemde ise ‘Cumhuriyet’ ve ‘Cumhuriyetçilik’ böyle bir bağlamda yeniden yorumlanarak aslında üzerinde ciddî bir toplumsal tartışma bulunmayan kavramlardan Régis Debray’nin düşünceleri çerçevesinde çatışmacı ve kapsayıcılık yerine dışlayıcılığı benimseyen mefhumlar üretilmiştir.

Siyasetin bir rejim savunuculuğu-karşıtlığı çerçevesinde yapılmasının tabiî bir neticesi de ‘siyasetin, siyasetçilere bırakılamayacak derecede ehemmiyetli’ bir faaliyet mertebesine yükseltilmesidir. Bunun sonucunda ise bürokrasiden silahlı kuvvetlere uzanan toplumsal aktörler kendilerini rejim koruyuculuğu çerçevesinde siyaset yapmakla yükümlü görmektedirler. Toplumumuzun

takriben on yıllık fâsılalarla yaşamak zorunda kaldığı ve ‘ara rejim’ olarak adlandırılan dönemler, askerî yapılanma ve bürokrasi içinde mevcut iflâh olmaz bir darbecilik eğiliminin değil siyaset dışı kalmanın rejimi savunmama, onu kaderiyle baş başa bırakma anlamına geldiğini varsayan bir fikrî arka plânın ürünüdür. Söz konusu dönemlerde sıklıkla kullanılan ‘görevden vazife çıkarmak’ ifadesi bu anlayışı belki de en veciz biçimde dile getirmektedir.

Siyasete böyle yaklaşmanın bir diğer neticesi de siyasetin temsil niteliğinin neredeyse bütünüyle göz ardı edilmesidir. Dolayısıyla temsile dayanmayan kurumların yaptığı siyaset yüceltilerek rejim korunması amacıyla yapılan ulvî bir fedakârlık olarak kutsanırken, temsile dayanan siyasete memleketi nereye götüreceği belli olmayan eşhasın sergüzeşti olarak yaklaşılmaktadır. Toplumun bâzı kesimlerinin kurumsal düzeyde ‘yüksek siyaset’ yapanlara güvenmesi, gereğinde onları daha fazla siyaset yapmadıkları için âtaletle suçlaması, buna karşılık, temsile dayalı siyaset icra edenlerin tümünü, herhangi bir ayrıma tabi tutmadan, vatana ihanet etmeleri mümkün şüpheliler sınıflaması içinde değerlendirmesi bunun tabii bir yansımasıdır. En uç misâlini toplumumuzda 1950’den başlayarak bir ‘karşıdevrim’ sürecinin başladığının savunulmasında bulan bu görüş, temsili bütünüyle göz ardı eden bireyleri keyfemâyeşa tanımladığı bir çağdaşlaşma ve aydınlanmaya ulaşmaları için eğitme vazifesiyle mükellef siyaseti ideal tip haline getirmekten çekinmemektedir.

## Siyaset neden siyasetçilere bırakılamaz?

Türk siyasetinin asırlık temellerinden birisi olan Le Bonist seçkincilikle de desteklenen bu yaklaşım, tıpkı ‘dâhi toplumbilimci’ gibi temsil kurumlarını ‘türdeş olmayan, karar verme gücü zayıf, fikrî seviyesi kendini meydana getiren bireylerin ortalamasının altında, avamfiriplik karakteri baskın’ tuluat müesseseleri olarak mütalâa etmekte, temsil vazifesini ifa edenleri ise seçkin karakteri taşımama zemininde eleştirmektedir. Bu görüşe göre bu tür kurumlar ancak modern bürokrasinin uzantıları olmaları durumunda değer kazanabilmektedirler. Her ne kadar bu yaklaşımın Tanzimat’ın ilânından 1871 yılına kadar ülkeyi bir bürokrat diktatörlüğüyle idare eden ve memlekete anayasa ve meclis değil modern kurumlar gerektiğini savunan Bâb-ı Âlî‘ye kadar geri götürebilecek bir geçmişi varsa da karşı karşıya bulunduğumuz meseleyi bürokrasinin iktidarı paylaşmama isteğine indirgemek oldukça zordur. Mesele bürokrasinin bu tür geleneksel bir eğilimi olmasından ziyade onun kendisini ‘yüksek siyaset’ aktörü olarak vazifelendirmesine zemin hazırlayan bir siyaset yaklaşımının mevcudiyetidir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız çerçevede Türkiye'de siyasetin 'yüksek siyaset'ten arındırılması ve normal demokratik bir mecraya sokulmasının ne denli çetrefil bir uğraş olduğu ortadadır. Bu alanda yapılması gereken, kötü niyetli grupların 'içini boşaltacakları' şüphesiyle ilkelerin kamusal yorumunun tekel altına alınması ve tartışılmalarının yasaklanması değil tam tersine bu alanda çoğulculuk aracılığıyla uzlaşma teminidir. Böylesi demokratik, çoğulcu bir uzlaşma üretilmeden siyasetin demokratik zemin dışına çıkmamasını beklemek hayâlci olduğu kadar anlamsızdır. Bu gerçekleşmeden, kanun değişiklikleri ya da farklı şahısların idarî vazifeler almasıyla siyaset dışı kalması gereken toplumsal aktörlerin istenen sınırlar dahilinde tutulmasının da imkânı yoktur. Aynı filmi izlemekten sıkılma konusunda hemfikir olan Türk entelektüellerinin katılımcı yolla yeni bir toplumsal senaryo yazımı konusunda neden fazlasıyla ihtiyatlı olduklarını anlayabilmek pek de kolay değildir. Unutmamak gerekir ki bunun, bâzı 'kötü niyetli, gizli emeller taşıyan ve cahil' grupların baskısıyla temel ilkelerimizi ortadan kaldıracak bir süreci başlatacağı varsayımıyla reddi bizi zaten bu ilkelerin en temeli olan demokrasiyi yaşamaktan mahrum etmektedir.

# Tarihî Gelişimi İçinde Yüksek Siyaset

*08/01/2004*

Ülkemizde siyasetin siyasî partiler aracılığıyla yapılmaya başlanması ile birlikte bu faaliyetin lokomotifi görevini icra eden ve biri, tabir uygunsa, diğerinin küllerinden doğan, iki temel kurumun temel nitelikleri ve siyasete yaklaşımları günümüze ulaşan etkiler yaratmıştır. İki kurumun da büyük tarihî dönüşümleri gerçekleştiren örgütler olarak, siyaset yapmanın ötesinde toplumu bütünüyle yeniden şekillendirme ve millet inşa etme programları uygulamış olmaları böylesi bir anlayışı gerçek siyaset olarak gören bir geleneğin doğmasına yol açmıştır. Toplumla arasındaki ilişkiyi tenvir-tenevvür (aydınlatma-aydınlanma) zemininde yorumlayan bu gelenek, kendi "siyaset" anlayışını basit siyasî parti faaliyetinden farklı görmektedir. Bu gelenek, siyaseti aşağılamakta ve demokrasiyi ancak kitleler gerekli aydınlığa kavuşup kendisini iktidara getirdiği müddetçe anlamlı bulmaktadır.

## Tarihi arka plan

Günümüzde bu geleneğe sahip çıkanlar da demokratik seçimlerde başarı sağlayamamalarına karşın kendilerini devletin ve nizamın hâmileri olarak görmekte ve kendilerine siyaset yapmanın ötesinde halkı eğitme, "siyasetçiler" tarafından kandırılmasını önleme görevini vermektedirler. Bu tür bir siyaset anlayışı aynı zamanda devlet-siyaset ilişkisini de demokratik ülkelerde olağan kabul edilen münasebetin dışında yorumlamakta ve kendisiyle siyaset-üstü bir konuma yerleştirdiği devleti, iktidarda olsun olmasın, iç içe geçmiş yapılar olarak mütalâa etmektedir.

1876 yılında meşrutî yönetime geçmesine karşın Osmanlı toplumu siyaseti partiler yerine, bürokrat liderler etrafında toplanan seçkinler, tarikatlar, mahallî hanedanlar benzeri müesseseler aracılığıyla yapmayı sürdürmüş ve Yeni Osmanlılar hareketi kendini bir siyasî partiye dönüştürememiştir. II. Abdülhamid rejimi altında da aynı kurumlar siyasetteki etkinliklerini sürdürmüşler, meselâ iktidarı destekleyen Rufaî tarikatı memur tayinlerinde önemli bir rol oynarken, Bektaşiler muhalif gruplarla işbirliği yapmışlardır. 1908 İhtilâli sonrasında kendisini bir cemiyet-i mukaddese olarak gören İttihad ve Terakki Cemiyeti siyasî parti unvanı bulunmamakla (fırka kelimesi daha sonra İttihad ve Terakki'nin parlamentodaki grubuna atıfta bulunmak için kullanılmıştır) birlikte böylesi bir rolü üstlenmiş ve onu takiben ve takliden kurularak İşkodra'dan Basra'ya uzanan bir coğrafyada teşkilâtlanan

çok sayıda siyasî parti siyasetin yeni araçları haline gelmişlerdir.

Diğer partilerin yalnızca siyaset yapması için yönelttiği ısrarlı taleplere İttihad ve Terakki Cemiyeti kendisinin toplumu ileriye götürme misyonunu yüklenmiş kutsal bir teşkilât olduğu cevabını veriyor ve buna itiraz edenleri, cemiyet üyelerinin sık kullandığı tabirlerden birisiyle, "sebükmağzan" olarak tanımlıyordu. Siyaset bu kutsal teşkilâtın ulvî amaçlarına ulaşması için yeterli olmayan ama gerekli bir araçtı. Zaten İttihad ve Terakki'nin muhalefet gibi bir görevi kabul edilemez bulmasının en önemli nedeni söz konusu amaçlara ulaşabilme, toplumu aydınlığa çıkartma için siyaseti kendi tekelinde tutmak arzusuydu. Sadece siyaset yapmak ise eğitimsiz halk yığınlarını kandırma amaçlı bir eylemden başka bir şey değildi ve böylesi siyaset zararlı olabilirdi. Bu tür dar anlamda siyasetçilerin meşrutî idarenin getirdiği kazanımlardan rahatsız eski rejim taraftarları olmaları ihtimâlini göz ardı etmek mümkün değildi. Muhalefet partilerinin kendilerinin de meşrutî rejime en az İttihad ve Terakki kadar bağlı oldukları iddiası bu kurumun liderlerince samimi ve inandırıcı bulunmuyordu.

## CHP geleneği…

İttihad ve Terakki'nin İnkılâb-ı Azîm'i ve "Trablusgarb Mücahidi ve Edirne Kurtarıcısı Enver Bey'in" cemiyeti olması gibi Müdafaa-i Hukuk geçmişi ve devletin bânisi Halâskâr Gazi'nin partisi bulunmak nitelikleri, Atatürk'ün vefatı ve çok partili siyasî hayata geçiş sonrasında dahi, Cumhuriyet Halk Fırkası (Partisi)'nin kendisini yalnızca siyaset yapan bir kurum olarak görmesinin önünde engeller olarak beliriyordu. Nitekim, CHP yönetim kadrolarının 1946-1950 arası dönemde muhalefet mitinglerine katılanlar için İttihadcıların "sebükmağzan" tabiri benzeri "ayak takımı" sıfatını kullanmaları bir tesadüf eseri değildi. Tıpkı İttihadcılar gibi 1946 sonrası CHP liderleri de dar anlamıyla siyaseti kutsal bir aydınlatma görevinin yerine getirilmesi sonrasında "kazanılanların" geri alınması için saf ahaliyi kandırmaya çalışan kötü niyetli eşhasın faaliyeti olarak görüyorlar ve devleti bunun yaratabileceği zararlardan koruma görevini üstleniyorlardı. Böylece, İttihadcıların kabul edilmez bulduğu muhalefet, CHP için devleti sadece siyaset yapanların yaratacağı zararlardan koruma görevi haline geliyordu. Daha sonra CHP ve diğer çatılar altında varlığını sürdüren bu yüksek siyaset geleneği çeşitli söylem değişimlerine karşın günümüze kadar varlığını sürdürmeye muvaffak olmuştur.

Siyasî partilerin geniş ufuklu programlardan yoksun, sadece destekleyicilerine iş bulmaya çalışan kurumlar olarak faaliyet göstermeleri

şüphesiz arzulanan bir gelişme değildir. Ancak siyasî partilerin kendilerini, toplumu, kendilerince kutsanan bir görev çerçevesinde, eğitme ve onu dar anlamıyla siyasetçiler tarafından yapılan siyasetin zararlarından koruma ile yükümlü görmeleri de aynı derecede istenmemesi gereken bir durumdur. Bu yaklaşım siyasetin bir kurum olarak yıpranmasına, siyaset-bürokrasi ilişkilerinin olağan dışı bir biçimde yapılaşmasına, tamamıyla siyasetten bağımsız ve siyaset-üstü bir "devlet" fikrinin doğmasına neden olmaktadır. Kitlelere "sebükmağzan" ve "ayak takımı" olarak yaklaşan bir zihniyetin nasıl olup da ülkemizde "ilericilik" ve daha da tuhafı "sosyal demokratlık ve solculuk" olarak görülebildiğini anlayabilmek ise oldukça zordur. Bu gelenek bir yandan ülkemizde gerçek anlamda sosyal-demokrat bir hareketin doğmasını önlemiş, öte yandan da dünyada ve Türk toplumundaki değişimleri göz ardı ederek, toplumu kutsanan, statik bir altın çağın değerleri çerçevesinde "eğitme" fikrini ve tamamen siyaset-üstüleştirilen devleti koruma iddiasını "gerçek siyaset" olarak sunmuştur. Sebükmağzanın, bu tür siyaset anlayışından esirgediği destek ve aydınlanmayıp kandırılmakta gösterdiği inat, nihayet 21. yüzyılda Türk toplumunun yüksek siyaset anlayışından kurtulacağının en önemli garantisidir. Nitekim bunun önemli işaretleri görülmeye başlanmıştır.

# ‘Baskıcı iktidar-komplocu muhalefet’ sarmalı ve Türk toplumu

*29/12/2005*

Türk toplumunda her türlü kurumsal ilişki gibi siyasî iktidar-muhalefet münâsebeti de bunu düzenleyen bir kanun varmışçasına bir baskıcılık-komploculuk ekseninde gerçekleşmektedir. Kurum içindekinden siyasî alandakine kadar her tür iktidarın merkeziyetçi, fazla hazzetmediği muhalefeti katı sınırlar içinde tutan ve kolaylıkla baskıcılığa dönüşme temâyülü gösteren idare tarzına karşı, her alandaki muhalefet de komplocu bir karakter arz etmekte ve iktidarla kural dışı yollarla mücadeleyi benimsemektedir. Misâller vermek gerekirse, rektör-öğretim üyeleri, spor kulübü başkanı-âzâları, başbakan-muhalif fikirler serdeden işadamları derneği ilişkisi benzeri alanlarda geçerli olan bu yapı, siyasî hayatımızda kendisini sürekli biçimde yeniden üreten bir baskıcı iktidar-komplocu muhalefet sarmalı yaratmaktadır. Siyasetimizde ciddî rejim değişikliklerinin, tarihî kopuşların dahi ortadan kaldıramadığı bu karakterin günümüzde dahi varlığını sürdürmesi, şüphesiz, Türk demokrasisinin de önünde duran engellerden birisini teşkil etmektedir.

## Tarihî süreç içinde muhalefetin kavramsallaştırılması

İktidar-muhalefet ilişkisinin böylesi bir zemine oturmasının en mühim nedeni toplumumuzun muhalefete karşı takındığı şüpheci yaklaşımdır. Tekrar etmek gerekirse sadece siyasette değil her alanda iktidar-muhalefet münâsebetinin bu zeminde gerçekleşmesi meselenin toplumsal kültürle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Tanzimat sonrasında dahi muhalifleri tavsif için kullanılan “fesede”, “hazele”, “haşerat”, “erbâb-ı fesad”, “eşhas-ı muzırra”, “erbâb-ı denaet”, “fesad-pişegân-ı esâfil”, “fesad-pişegân-ı erâzil”, “erbâb-ı mefsedet”, “efkâr-ı faside eshâbından”, “efkâr-ı mefsedetkârâne eshâbından”, “efkâr-ı mel’anetkârâne eshâbından”, “efkâr-ı muzırra eshâbından”, “efkâr-ı hainâne erbâbından”, “temayülât-ı gayr-ı marziye eshâbından” ve “agraz-ı faside eshâbından” benzeri lügatçe bu alanda oldukça zengin bir kelime haznesi geliştirildiğini ortaya koymaktadır.

Burada kullanılan “erâzil”, “esâfil” ve “haşerat” benzeri tabirler, aynızamanda, muhalefetin alternatif oluşturması imkânsız, “aşağı” bir kategori olarak görüldüğünü göstermektedir. Nitekim İttihadçıların muhaliflerini “sebükmağzan” kavramıyla aşağılamaları, tek parti dönemi sonrasında, Recep Peker’in kendisi aleyhine tezahürat yapanlar için “basit

kılıklı bir kalabalık” ifadesini kullanması, 1947 Nisan’ında DP İzmir mitingine katılanların resmî hükûmet bildirisinde “ayak takımı” olarak tavsifi, İttihad ve Terakki ve CHP kadrolarına hakim seçkincilik kadar muhalefetin bu kimselerce nasıl kavramsallaştırıldığını gösterir. İlginç bir husus yukarıda saydığımız sıfatların ezici bir çoğunluğunun iki temel kavram grubuyla yapılan tamlamalardan meydana gelmesidir. Bunlardan birincisi “efkâr (fikirler)” diğeri ise “fesad”, “mazarrat”, “ihanet” benzeri kelimelerle dile getirilen bir karışıklık çıkarma niyeti, zarar verme ve hainlik eylemidir. Bu anlamda muhalefete şüpheyle yaklaşılmasının temelinde onun zararlı fikirlere sahip olması varsayımının bulunduğu açıktır. Bu alanda gene sıklıkla kullanılan “fasid” kavramı ise bu fikirlerin sadece zararlı değil “hatalı” olduğunun varsayıldığını ortaya koymaktadır. Muhalefetin bu şekilde kavramsallaştırıldığı bir yapı içinde tabiî olarak ona karşı baskıcı bir tavır alınmakta ve iktidar açısından muhalefetle olan ilişki gerçekleştirilmesi muhtemel bir fesadın önlenmesi, hatalı, zararlı ve hainliğe varan fikirlerin tamimine meydan verilmemesi zemininde düzenlenmektedir. II. Mahmud dönemi Saray baskıcılığından, Tanzimat’ın Fuad ve Âlî Paşa’larla özdeşleştirilen Bâb-ı Âli diktatörlüğüne; II. Abdülhamid rejiminden İttihad ve Terakki uygulamalarına; Tek Parti siyasetlerinden günümüze ulaşan bir süreçte iktidar-muhalefet (bunun mutlaka iktidar ve anamuhalefet partisi arasındaki münâsebet olarak anlaşılmaması gerekir) ilişkilerinin hep söz konusu zeminde gerçekleşmesi, yaklaşık iki asırlık bir süreçte muhalefetin ancak “zararlı” sınıflamasından “tahammül edilmesi gereken” kategorisine terfi edebilmesi, ona karşı fizikî şiddet kullanımının yerini demokratik vasıf taşımayan kanunlar vasıtasıyla baskı uygulamanın alabilmesi meselenin kişisel boyut ya da siyasî tercihler ötesinde nedenleri bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, İsmet İnönü‘nün 12 Temmuz 1947 beyannâmesi benzeri şahsî girişimler bu konuda geçici sükûnet yaratmanın ötesine geçen, bu sarmalı kıracak çözümler üretememişlerdir.

Muhalefetin bu şekilde kavramsallaştırılması ve baskı altına alınması ise temelde iki mühim netice doğurmuştur. Bunlardan birincisi, muhalefetin temelde “iktidara karşı olma” zemininde oluşmasıdır. Ali Suavi’den Ziya Paşa’ya varan bir çizgideki muhaliflerin Yeni Osmanlılar; Ahmed Rıza Bey’den Hoca Muhiddin’e ulaşan bir yelpazedeki rejim karşıtlarının Jön Türk hareketi içinde örgütlenmesi; 1911 yılında ulemadan, Türk olmayan Osmanlı anâsırı liderlerine kadar İttihad ve Terakki düşmanlarının Hürriyet ve İtilâf Fırkası‘nda buluşmaları; 1946 sonrası muhalefetinin benzer bir çerçevede oluşması, 1957 sonrası Demokrat Parti aleyhtarlarının bir blok meydana getirmeleri, günümüzde AKP karşıtlığının “onlara oy vermeyen çoğunluk” olarak sınıflanmaya çalışılması bunun ilginç misâlleridir. İkinci sonuç ise

muhalefetin komploculuğu temel şiâr haline getirmesidir. İktidarın baskıcılığına muhalefetin verdiği cevap askerî darbe destekçiliğinden Vatikan'da Papa ile Sultan'ın devrilmesini tartışmaya kadar uzanan çeşitlilikteki komplo girişimleri olmuştur ki bu da mevcut sarmalın kırılmasını zorlaştırmıştır. Muhalefetin bu iki niteliği, iktidarda kuşatma altına alındığı, kendisi dışındaki herkesin yürüttüğü misyonla kanun dışı yollarla mücadele ettiği kanaatini uyandırdığı ölçüde, onun baskıcılığını artırıcı rol oynamıştır. Kırmakta zorlandığımız, baskıcılıkkomploculuk sarmalının temel nedenlerinden birincisi toplumumuzda siyasetin kavramsallaştırılma biçimidir. Siyasete bir toplumsal katılım ve taleplerin karşılanması vasıtasından ziyade bir toplumsal mühendislik olarak yaklaşılması tabiatıyla muhalefetin de farklı kesimlerin katılım ve dileklerini sisteme ulaştırmalarını sağlayan bir araç değil belirli bir dönüşüm, ileriye götürme programına engel olmaya çalışan, yerine göre, "zararlı", "hatalı" ya da "hain" fikirler savunucusu olarak mütalâa edilmesine yol açmaktadır. İki asrı aşan bir süredir toplumsal alanda en fazla kullanılan kavramlar olan "reform/ıslahat/tanzimat" bize, nihaî tahlilde, siyasete her şeyin ötesinde bir toplumsal mühendislik olarak yaklaşıldığını gösterir. Siyasetin temsil işlevini neredeyse tamamıyla göz ardı eden ve onu toplumsal mühendislik plânları önünde engel olarak gören bu yaklaşım, karşıt fikirlere de kolaylıkla "fasid", "muzır", "hainâne", bunları müdafaa edenlere de "hain" damgasını vurabilmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, günümüzde 80 yıl öncesi siyasetçileri de dahil olmak üzere farklı seçenekler müdafaa etmiş ve edenlerin "hain" fikirlerinin "fasid" olup olmadıklarının tartışılması pek de şaşırtıcı değil. Siyasetin bir "reform programı" uygulamasına indirgendiği toplumsal mühendislik, bu şekilde ifade edilmemekle beraber, iki asırdır siyaset kurumuna temel yaklaşım biçimimizdir. Yukarıda değindiğimiz toplumsal mühendisliğin oldukça pratik bir yaklaşımı açıklamak için kullanıldığını belirtmek gerekir. Kavram, pek tabiî, ne K. Popper'ın tarihin akışının genel kanunlarla belirlendiği dolayısıyla bireyin bu alandaki katkısının herhangi bir anlam taşımadığını savunan tarihselciliğe eleştiri getirirken ileri sürdüğü, geleceğin toplumunun plânlanmasının, geleceğin nasıl olacağını bilememiz nedeniyle mümkün olmadığı; ama toplumsal kurumların ve bunların işleyişlerinin bilimsel tahliliyle toplumsal mühendislik icra edilebileceği tezinde kullanıldığı manâda, ne doğum kontrolü benzeri plânlama çalışmalarına atıfta bulunmak için ve ne de Benjamin Spock'ın çocuk yetiştirme usûllerinin değiştirilmesiyle baskıcı rejimlerin ortaya çıkışına engel olunabileceği fikrindeki anlamda kullanılmaktadır.

## Toplumsal mühendislik Türkiye'nin önünü tıkıyor

İşaret etmeye çalıştığımız, basit anlamda, toplumu belirli bir reform programı uygulayarak dönüştürme, onu mevcut sorunlarından bütünüyle kurtararak gelecekte bu hastalıklarla malul olmayan bir yapı yaratma yaklaşımıdır. Tarihî süreç içinde toplumumuzda siyasetin temsil boyutunu ön plâna çıkartma konusunda en üstün gayretleri gösteren siyasî iktidarların dahi neticede, bunu kendilerine atfettikleri misyona fedâ etmeleri bir tesadüf eseri değildir. İçinden çıkmaya bir türlü muvaffak olamadığımız baskıcı iktidar-komplocu muhalefet sarmalının bir diğer nedeni de kanunlarımızın yukarıdaki anlamda bir toplumsal mühendislik çerçevesinde yapılması ve yorumlanmasıdır. Kanun yapımının, Enver Paşa'ya atfedilen "yok kanun, yap kanun" sözünde en veciz ifadesini bulan, bir toplumsal mühendislik işlevi olarak görülmesinin yanı sıra hukukun bu faaliyetin icrasını kolaylaştırıcı, onu muhalefetten koruyucu bir araç olarak görülmesi sonuçta Rudolf von Gneist'ın, Bismarck otoriterliğiyle uyum içinde olmakla beraber, kamu idaresini hukukî denetim altına alarak Prusya modernleşmesine zemin hazırlayan "Rechtsstaat" fikri benzeri bir "kanun devleti" kavramının toplumumuzda kutsanmasına neden olmuştur. Bunun demokrasiyle ve fikir hürriyetiyle ciddî anlamda çatışabileceği bu konu toplumumuzda tartışılırken genellikle göz ardı edilmektedir. Unutulmaması gerekir ki, Millî Şef dönemi Türkiye'si de bu anlamıyla tam bir "kanun devleti" olmakla birlikte fikir hürriyetinin yakınından geçmediği bir yapıydı. Nitekim, 1946-50 döneminin en temel tartışmasını antidemokratik kanunların tadili meselesi oluşturuyordu.

## Fikir hürriyeti sağlanmadan normalleşme olmaz

Bu açıdan muhalefetle ilişkisini İstiklâl Mahkemeleri Kanunu'nun yürürlükte olduğunu vurgulama zemininde düzenleyen Recep Peker'i bir "kanun devleti" savunucusu olarak görmek mümkünse de kendisinin ideal rejiminin demokrasi olduğunu ileri sürmek o denli kolay değildir. Bu tespitin ışığı altında toplumumuzda "hukuk devleti" kavramının da genellikle bu anlamda, toplumsal mühendislik icra eden iktidarın otoriterliğiyle uyumlu kanunlara ve onların dar yorumlarına harfiyen uymak bağlamında kullanılmasının da anlamlı olduğunu belirtmek gerekir. Bilhassa ceza hukuku çerçevesinin hazırlanması ve yorumunda yapılan seçimler bize bu alanda yardımcı olabilecek ipuçları verirler. 1858 Osmanlı Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu'nun, daha sonra 1871 Alman Ceza ve 1937 Mısır Kanun al-Ukubat'ı gibi baskıcı pek çok yasaya zemin hazırlayan, 1810 Fransız Ceza Kanunu'ndan iktibas edilmesi kadar son derece dar bir yoruma tabi tutulması da ilginçtir. Aynı şekilde, Cumhuriyet rejiminin ilk Ceza Kanunu'nun da temelde 1889 tarihli Giuseppe Zanardelli Ceza Kanunu'na dayandırılması;

ama bu yasanın ilk şeklinde mevcut idam cezasını kaldırması benzeri liberal hükümlerine asla itibar edilmemesi tesadüfî değildir. Gene siyasete temelde bir misyonu ve dönüşümü sağlama olarak yaklaşılması nedeniyle muhalefette bu tür kanunlardan şikâyet eden siyaset uygulayıcıları iktidarda bunları benimseyebilmekte ve müdafaa edebilmektedirler. Midhat Paşa, liberal ricâl ile birlikte Kanun-i Esasî'yi anlamsız kıldığını düşündüğü 113. maddenin metinden çıkarılması için her türlü gayreti gösterirken, muhaliflerini benzer iddialarla sürmekte bir mahzur görmemiş, "Şeref Kurbanları"nı en mühim propaganda araçlarından birisi olarak kullanan İttihad ve Terakki rüesâsı muhalifleri benzeri kafilelerle, 1911 sonrasında Trablusgarb'dan bu alanda istifade imkânsız hale geldiğinden, Sinop'a göndermekte tereddüt etmemiş, Demokrat Parti, 1950 sonrasında elde kalan antidemokratik kanunların tasfiyesi konusunda oldukça gönülsüz davrandığı gibi "ispat hakkı" tartışmalarında ortaya koyduğu şekilde Millî Şef döneminden aşağı kalmayan darlıkta yorumlar yapabileceğini göstermişti. Misyon gerçekleştirme önceliği çerçevesinde ve "Kanun Devleti" fetişine sığınılarak yapılan bu uygulamalar bize meselenin şahsî tercihlerle açıklanamayacak derinlikte olduğunu gösterir.

Baskıcılık-komploculuk sarmalının bir diğer nedeni de "fikir hürriyeti" kavramının toplumumuzdaki yorumlanış biçimidir. Yazımızın başında da belirttiğimiz gibi muhalefete yönelik olumsuz kavramsallaştırmaların hepsi "fikirler"e atıfta bulunmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde ise bir kısım fikrin "fasid" ve "muzır" olduğu bulunmaktadır. Günümüzde tarihin yorumlanması benzeri bir alanda dahi "fasid olma" temeline dayanan sınırlamalar getirilmesi şüphesiz oldukça ilgi çekicidir. Siyasetin misyon yüklenerek toplumsal mühendislik icra etme, hukukun ise dar anlamıyla "kanun devleti" düzeyine indirgendiği bir yapıda neredeyse her türlü karşıt ya da eleştirel fikir "zararlı" olarak kabul edilmekte ve toplumsal düzeni bozacağı endişesiyle tartışılmaları engellenmektedir. Oldukça geniş bir yelpazeye yayılan fikirlerin zararlı bulunduğu, bunların tartışılmasının "kanun devleti" zemininde engellendiği bir toplumda iktidar-muhalefet ilişkisinin yazımızın konusu olan sarmalı kırabilmesi mümkün olamamaktadır. Yaklaşık iki asırdır bu kısırdöngünün dışına çıkılamaması, bu alanda muhalefette en radikal programları müdafaa edenlerin dahi iktidarda benzer siyasetler uygulamaları bize meselenin hallinin pek de basit olmadığını gösteriyor. Bu ise ancak siyasetin sadece toplumsal mühendislik icrası olmadığı; hukukun, kanunlara harfiyen uyulmasını sağlamak ötesinde bir işlevinin bulunduğunun kavranması ve istisnâlar dışında fikir hürriyetinin doğurduğu sorunlara en anlamlı çözümün fikir hürriyetince sağlanacağının anlaşılmasıyla mümkün olabilir.

# Demokrasi ve Millet İnşası

*08/05/2003*

Milletlerin devlet kurmadığı, devletlerin millet inşa ettikleri gerçeğinin ışığı altında, bu sürecin milliyetçi tarih yazıcıların varsaydıkları tabiîlikten oldukça uzak olduğunun altını çizmek gerekir. Ancak, bilhassa I. Dünya Savaşı sonrasında ulus–devletin, tarihî gelişimin nihaî merhalesi olduğuna duyulan inanç ile bu yapının doğuşunun kaçınılmazlığını vurgulayarak, ona ulaşılmasını "milletin önlenemez zaferi" olarak sunan tarihçilik bu sürecin günümüz toplumlarında fazlaca sorgulanmaksızın kabul edilmenin ötesinde kutsanması sonucunu yaratmışlardır.

## Uluslu devletler

Günümüz bireyi için geriye bakarak "Türk", "Makedon", "Yunan", "Pakistan", "Suriye" milletlerinin nasıl yaratıldıklarını düşünmek yerine aslında "hep varolmuş" olan bu varlıkların devletler kurduklarını düşünmek daha mantıklı gözükebilir. Böylesi bir devlet–millet ilişkisi kurgusu, hiç şüphesiz, ulus–devletin hoşuna giden, bunun ötesinde yaratmaya çalıştığı bir ilişki biçimidir. Ancak, böylesi bir kurgunun ulus–devletlerin karşılaştıkları sorunların ne anlaşılması, ne de çözümlenmesinde faydalı olamayacağı açıktır. İlginçtir ki, kendi hususî lügatleri çerçevesinde "millet" değil de "halk" ve bunun üyesi, yeni bir üst kimlik sahibi bireyler yaratmaya çalışan çok uluslu devletler de benzeri iddialar ve tezler kullanmaktan geri kalmamışlardır. "Sovyet halklarının kardeşliği," "Güney Slavlarının tarihsel mücadelesi" gibi sloganlar aslında ulus–devlet yaratılması sürecini kutsayan "İlliryalılardan Enver Hoca'ya kadar Arnavut milleti" benzeri ifadelerden fazla da farklı değildirler.

## Millet yaratma

Millet yaratılması zor bir süreçtir. Unutulmamalıdır ki, Avrupa kıtasının belli bir bölümünde ortaya çıkan bu yapının tüm dünya için geçerli model olarak takdimi beraberinde "millet inşa" sürecini daha da zorlaştıran sorunları getirmiştir. Cetvellerle, karakuşî kararlarla çizilen sınırlar ve yaratılan devletler, söz konusu inşa hareketini gerçekleştirmenin ne denli zor olduğunu uygulamada fazlasıyla görmüşlerdir. Bu süreçte, uygulayıcı devletin merkezî gücü, iktisadî kaynakları, coğrafyasının daha evvel merkezî bir devletin ne denli kontrolünde olduğu, nüfûsunun etnik, dinî dağılımı, yerleşikliği benzeri

unsurlar başarıya ulaşılmasında ciddî rol oynamaktadırlar. Ancak, bu sürecin zor olduğu ölçüde, iyi uygulanma koşuluyla, başarı şansı yüksek bir uygulama olduğunu da vurgulamak gereklidir. Bir "tarihî tesadüf" sonucu yaratılan Ürdün Devleti'nin uzun süreli gayretleri sonucunda inşa edilen "Ürdün milleti" Ortadoğu toplumları içindeki yerini almış, Doğu Sorunu çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin lehlerine reform yapacağı Hıristiyanların yaşadığı coğrafî alanı tanımlamak için yeniden yaratılan "Makedonya" sözcüğü (bu sözcük Ortaçağ'da kullanıldığı zaman Hersek'i de içine alan, değişik bir coğrafyayı kapsardı) günümüzde inşa edilme sürecinde olan "Makedon milleti"nin temel taşı olmuş, 1947 yılında Hind Müslümanı kimliğini terk ederek "Pakistan milleti"nin fertleri haline gelen bireylerin çocukları kendilerini böylesi bir yapının unsurları olarak görmeye başlamışlar, bayraklar altında toplanan Afrika kabileleri ise "millî çıkarları" uğruna birbirleriyle mücadeleye girişmişlerdir.

## Millet inşa etme

Bu belki de şaşılacak derecede başarılı "millet inşa etme" süreçlerinin en belirgin zaafı modern "milletlerin" demokrat olmayan ve gereğinde baskıcılığa dönüşen iktidarlar elinde yaratılmasıdır. Bu sürecin tamamlanmasına değin Batı demokrasisi kurallarının bu toplumlarda uygulanmaları, sürecin aksamasına, yara almasına, bazı uç misâllerde ise başarısızlıkla sona ermesine neden olmaktadır. Nitekim, bu inşa hareketlerinin önemli bir bölümünde, Kore, Pakistan ve Burma misâllerinde olduğu gibi, ordunun temel uygulayıcı olarak ortaya çıkması tesadüf eseri değildir. Çağdaş millet inşası süreçlerinde yeni kimlikler yaratılması, etnik kimliklerin çok daha kemikleşmiş bir nitelik kazanması, kendi "millet" yaratma sürecini tamamlayan "gelişmiş" milletlerin bu uygulamayı sonuçlandıramamış devletlere yönelttikleri baskıcılık suçlamaları ve ideolojik propaganda tekelinin teknololojik gelişmeler nedeniyle imkânsız hale gelmesi benzeri nedenlerle çok daha zordur.

## Kaynaşmış bir kitle

Diğer bir ifade ile "millet" ya da "halk" yaratma eylemleri "demokratikleşme" ile zıt bir etkileşim içindedirler. "Sovyet Halkı", Stalin gibi bir lider yönetiminde birlikteliğinin en üst noktasına ulaşırken, gittikçe daha az baskıcı siyasetler uygulayabilen liderler elinde anlamsız bir kavram haline gelmeye başlamış ve Gorbaçov yönetiminde ise yeni milletlere dağılmıştır. Türkiye'de 1950 sonrası çok partili siyasî hayata geçiş ve

demokratikleşme süreci ile birlikte “kaynaşmış bir kitle” olduğu varsayılan “Türk milletinin”, zannedildiği gibi süreci tam anlamıyla ikmal edemediği görülmüştür. Irak, Pakistan gibi ülkelerin sık sık demir yumruk gösteren yöneticiler tarafından yönetilmesi, bu liderlerin kişisel düşünce ve ihtiraslarıyla değil, söz konusu sürecin daha demokratik yollarla sürdürülebilmesinin imkânsızlığı ile daha iyi açıklanabilir. “Irak milleti”nin yaratılmasında şimdiye değin ne ölçüde başarı sağlanmış olduğu ise kuşkusuz bu ülkeye getirileceği iddia olunan “demokrasi”nin uygulanmasında ortaya çıkacaktır. Bu milletin yaratılması sürecinde, nüfusun etnik ve dinî dağılımı ile yerleşiklik düzeyinin inşacılara fazla yardımcı olmadığı ortadadır. Gene, bu ülke coğrafyasının önemli bölümlerinin yüzyıllar boyunca merkezce doğrudan kontrol edilmeyen uç yerleşim alanları olarak idare edilmiş olması da söz konusu girişimi zorlaştırıcı mahiyette bir unsur olmuştur. Irak’ın bu alandaki en önemli şansı şimdiye kadar iyi kullanıldığını söylemenin pek de kolay olmadığı iktisadî kaynaklarıdır. Bunların akılcı kullanımı ve âdil dağıtımı, “Irak milleti”nin ayrılmaz parçası bireyler yaratabilmek için belki de tek çaredir.

# Dersimiz Demokrasi

*20/02/2003*

Gerçekleşmesi ihtimali her geçen gün kuvvetlenen Irak'a yönelik askerî müdahale sonrasına ilişkin olarak sıkça gündeme getirilen senaryolardan birisi de bu ülkenin savaş sonrasında nasıl "demokratikleştirileceği" üzerinedir. Günümüzde, bilhassa siyaset bilimcileri tarafından tartışılan bu tasarıma göre böyle bir programın uygulanması sadece Irak'ın demokratikleşmesi sonucunu doğurmayacak, bunun yanı sıra etkileri tüm Arap dünyasında hissedilecek bir süreci başlatacaktır. Şüphesiz tarihteki benzeri uygulamalar, bu tasarımın mimarları için bir laboratuvar görevini görmektedir.Birinci Dünya Savaşı mağluplarına karşı uygulanan siyasî ve iktisadî cezalandırma politikalarının başarısızlığı bunları plânlayanların zihinlerinden geçirmedikleri ölçüde büyük olmuştu. İlk darbe Türk İstiklâl Harbi ile alınmış; ama savaşta olduğu gibi barışın yapılmasında da tâlî cephe olarak görülen bu coğrafyadaki başarısızlık özel koşullardan kaynaklanan bir gelişme olarak yorumlanarak küçümsenmişti. Türkiye'nin revizyonizme yönelmeyerek tam tersine yeni dünya düzenini kuranlarla iyi ilişkiler kurmaya çalışması da yeni düzenin aldığı darbenin ehemmiyetinin anlaşılmasını geciktirmişti. Ancak, Almanya'da Weimar Cumhuriyeti'nin çöküşü ve Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelişi, söz konusu cezalandırma siyasetlerinin nasıl geri tepebileceğini en açık biçimiyle gözler önüne sermişti.

Kuşkusuz bu başarısızlık İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulacak yeni dünya düzeninin mimarlığına soyunan Batılı liderleri derinden etkilemişti. Nitekim, bu yeni düzenin kurulmasında 1918 sonrasında olduğu gibi ikincil bir rol oynamak istemeyen ABD, savaşa katılımının ilk günlerinde, Theodore Kaufman gibi düşünürlerce ortaya atılan "yüzyıllarca fethetme ve kitlesel imha"dan başka bir şey düşünmeyen Almanya'nın yok edilmesi" benzeri tezlerden hızla uzaklaşmaya başlamıştı. Aynı şekilde, Dışişleri Bakan Yardımcısı Sumner Welles'in 1943'te kabul edilen parçalama plânı bir kenara bırakılmış, Morgenthau'nun "Almanya'yı bir tarım toplumuna dönüştürme" tasarımı da uygulanamaz bulunmuştu. Savaşın sonucunun belli olmasından itibaren, bu tür Versailles benzeri uygulamalar yerine bir yandan savaş suçlularının şiddetle cezalandırılması öte yandan ise Almanya'nın "demokratikleştirerek" yeniden uluslararası sistemin ve ekonominin saygın bir üyesi haline getirilmesi fikri ağırlık kazanmaya başlamış, kısa bir süre sonra işgal edilecek Japonya için de benzer bir programın uygulamaya konulması kararlaştırılmıştı.

Ayrıntılarda birbirinden farklılıklar göstermekle beraber temelde bir eğitim projesi karakterini taşıyan bu “demokratikleştirme” projeleri aynı zamanda toprak reformundan işçi sendikaları örgütlenmesine, kadın ve gençlik örgütleri kurulmasından vergilerin en randımanlı bir biçimde toplanmasına kadar uzanan bir alanı düzenlemeyi hedefleyen birer büyük toplum mühendisliği tasarımı idiler. Her ne kadar demokratikleştirme seminerlerine katılan Almanlar üzerine yapılan bir anket bu toplantılara katılanların % 40’nın temel güdüsünün bedava kurabiye yemek ve sıcak mekânlarda oturmak olduğunu ortaya koymuşsa da eski rejim taraftarlarının sindirilmesi, demokratik değerleri ön plâna çıkaran yeni müfredat programları, “demokrasi” eğitiminden geçirilen öğretmenler, bu değerlerle toplumsallaştırılan genç nesil, bu görüşleri yayan basın, subaylara yönelik “üniformalı vatandaşlar yaratma seminerleri” sonuçta umulandan da hızlı bir dönüşüm yaratmıştı. Aynı şekilde, Japonya’da Amerikan Shogun’u ûnvanıyla anılan MacArthur denetimindeki program benzeri uygulamalarla aynı sonuca ulaşmıştı. Buna ek olarak iktisadî yardım programları ve yeni iktisadî yapılanma ile her iki ülke de bir yandan uluslararası ticarete yeniden katılırken öte yandan da siyasal yelpazenin uçlarındaki grupların canlanmasına yol açacak bir buhran ortamının meydana gelmesi önlenmişti. Amerikan yöneticileri 1948 yılında “Japonların demokrasinin ve hürriyetin tadını aldıklarını ve asla eski otoriter hükümet biçimlerine dönmeyeceklerini,” Almanların ise yeni ve demokratik bir “millî haysiyet” yarattıklarını ve dolayısıyla artık dünya barışına bir zarar vermeyeceklerini düşünüyorlardı.

Bu programların ilginç bir özelliği temelde “demokratikleştirme”nin bunu gerçekleştirenlerin “demokrasi” anlayışı çerçevesinde uygulanmasıydı. Meselâ, Almanya demokratikleştirilirken “sol” partilere fazla sıcak yaklaşılmamış ve bu SPD liderlerinin şiddetli eleştirilerine neden olmuştu. Gene benzer şekilde vergisini ödemenin en önemli vatandaşlık görevi olduğuna inanılan bir toplumun fertleri olan demokratikleştiriciler vergi kaçırdığından şüphelenenlere karşı Japon ölçülerinde sert görülebilecek tedbirler almışlardı. Bu alanda bir diğer misâl olarak, MacArthur’un, demokrasinin Japonya’da başarılı olabilmesi için Hıristiyanlığın en azından serbest girişime dayanan bir ekonomik düzen kadar önemli bir “yol gösterici” olduğuna inanması verilebilir. Bu nedenle onun gözünde Hıristiyan olan Başbakan Tetsu Katayama’nın bu göreve getirilmesi “insaniyetin terakkisinin” bir göstergesi olup belki de feodal toprak düzeninin dağıtılarak özel girişimin teşvik edilmesi kadar önem taşıyordu.

Irak’ta savaş sonrası için benzeri bir “eğitim” programını savunan ve bu yolla uzun vâdede tüm Arap dünyasını “demokratikleştirmeyi” ümit eden

siyaset bilimcileri ve devlet adamlarının söz konusu misâller arasında mutlaka farkında oldukları bir dizi farklılığa da değinmek gerekiyor. İlk olarak, Almanya ve Japonya ulus–devlete verilebilecek en iyi örnekleri oluştururken, Irak, Birinci Dünya Savaşı galiplerinin çizdiği sınırlarda ciddî bir etnik azınlığı miras almıştır. Bu nedenle bu ülkenin toprak bütünlüğünün korunması ancak savaş sonrası Almanya'sından çok farklı ve daha gevşek bir federal yapı içerisinde mümkündür. Irak Arapları kültürel olarak böylesi bir "demokratikleştirme" sürecine kuşkuyla bakabilecek Arap dünyası ve İran ile çevrelenmiştir. Nihayet, günümüz koşullarında olumsuz dış propagandayı önlemek ya da sansür etmek imkânsız denilebilecek kadar zordur. Söz konusu askerî müdahalenin gerçekleşmesi durumunda böylesi farklılıkların "demokratikleştirme" projesini savunan siyaset bilimcilerinin varsaydıkları kadar önemsiz olup olmadıkları ise ancak uygulamada anlaşılacaktır.

# Hikmet-i hükûmet ve demokrasi

*09/07/2004*

Giuseppe Ferrari 1860 yılında, önde gelen İtalyan entelektüellerinden 424 tanesinin "hikmet-i hükûmet (raison d'état)" fikrini savunduğunu, buna karşılık 470 entelektüelin, Fransız İhtilâli'nin getirdiği siyasî değişim ve modern bilimin ulaştığı aşama çerçevesinde, bu kavramın bir daha dirilmemek üzere tarihin çöplüğüne atılması gerektiğine taraftar olduklarını tespit etmişti.

Machiavelli ve Giovanni Botero'nun kemiklerini sızlatacak bu rakamlar çarpıcı olmakla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısında dahi devletin işlerini bu ilke çerçevesinde halletmesi gerektiğini düşünenlerin küçümsenemeyecek bir entelektüel destek gördüklerini ortaya koymaları bakımından ilginçtirler. Aslında 15. asrın sonları ile 16. asrın başlarında ortaya çıkan modern devlet yapıları kadar eski olan "hikmet-i hükûmet" ve ona yöneltilen eleştiriler bir anlamda demokrasi mücadelesinin unutulan bir sahifesidir. Hükümet etmenin bir "sırrı" olduğu ya da daha sonra yaygınlaşan tanımıyla bu eylemin bir "sanat (arcana imperii)" olduğunu iddia eden "hikmet-i hükûmet" kuramı savunucularına göre idarecilerin kamu vicdanında haksız görülebilecek bâzı siyasetleri aslında kitlelere açıklanamayacak nedenlere dayanmakta olup, bunların sorgulanması, herhangi bir yarar sağlamayacağı gibi kamu yararını tehlikeye düşürebilirdi.

## Devlet çıkarı için her yol mübah

XI. Louis'ye atfedilen "Qui nescit dissimulare, nescit regnare (Hislerini gizleyebilen nasıl hüküm süreceğini bilir)" kelâm-ı kibarında en özlü açıklamasını bulan bu kavram Katolik Kilisesi Kardinali olarak Otuz Yıl Savaşları'nda Protestanları destekleyen Richelieu'den, "Ülkemiz adına yaptıklarımızı kendimiz için yapsaydık dünyanın en aşağılık yaratıkları olurduk." diyen Cavour'a kadar çok sayıda devlet adamının sıklıkla atıfta bulunduğu bir koruyucu kalkan işlevini görüyordu.

Devlet yöneticileri tarafından neredeyse kutsallaştırılan ve kökenleri Tacitus'un ve Fransız Machiavelli'si olarak adlandırılan tarihçi Philippe de Commines'in fikirlerine götürülmek istenen "hikmet-i hükûmet" kavramı buna karşılık Avrupa entelektüellerinin yoğun eleştirilerine hedef oluyordu. Meselâ, Hans von Grimmelhausen benzeri az sayıda yazar istisna edildiği takdirde neredeyse tüm 16. asır Alman literatürü suçsuz insanların haksızlığa

uğramalarının ve halk tarafından tepkiyle karşılanan siyasetlerin kılıfı işlevini gören bu kavrama yönelik eleştirilerle doludur. 17. yüzyıl başında Hübner bu kavramı adaletsizliğe kılıf bulmak için kullanılan bir araç olarak tarif etmiş, Voltaire ve Diderot başta olmak üzere 18. yüzyıl Fransa'sının tüm radikal yazar ve felsefecileri bu kavramdaki "hikmet"in gerçekte "hikmetin Machiavellizm tarafından zehirlenmesi" dışında bir şey olmadığını savunmuşlardı. Nitekim Voltaire, 18. yüzyılın Dreyfus Vak'ası olarak tanımlanabilecek Calas davasında eleştirilerini dinî hoşgörüsüzlük kadar sözde yargılama sürecinin devlet kurumları tarafından "hikmet-i hükûmet" temelinde müdafaa edilmesi zeminine oturtmuştu.

Dreyfus Davası bir anlamda bu kavramın temsil ettiği zihniyetin mahkûmiyetiyle neticelenirken Clemenceau "bir demokraside hikmet-i hükümetin varlığının tam anlamıyla bir çelişki" olduğunun bu dava ile ortaya konduğunu savunmuştu. Bu tarihten itibaren sadece Action Française benzeri siyasî hareketler tarafından savunulan "hikmet-i hükûmet"in tekrar ehemmiyet kazanması iki savaş arası dönemin baskıcı rejimlerinin ideolojik dayanaklarından birisi haline gelmesiyle gerçekleşmişti. Üçüncü Reich'ın Naziler tarafından yeniden yorumlanan Staatsraison ilkesi çerçevesinde idare edildiğini söylemek şüphesiz abartılı olmaz.

Hikmet-i hükümetli tarihimiz İlginçtir ki, hikmet-i hükûmetin kutsandığı ve sorgulanmasının dahi anlamsız görüldüğü Osmanlı toplumunda kavram devlet yönetiminin temel ilkelerinden birisi olmayı sürdürdüğü gibi entelektüeller ve muhalif devlet ricâli tarafından bu alanda ses getiren bir eleştiri de ortaya konulmamıştı. 20. yüzyıl başında yayınlanan Osmanlı lügatlerinde dahi "raison d'état" kavramının karşılığı olarak "menfaat-i devlet" tamlamasının verilmesi bu kutsamanın ilginç bir göstergesidir. Memurların sorumluluğu üzerine gösterdikleri hassasiyete karşın Yeni Osmanlılar ile yerden yere vurdukları Âlî ve Fuad paşaların bu konudaki fikirleri üzerinde fazla bir farklılık olmadığı gibi, kendini "Ruh-u Devlet" olarak gören İttihad ve Terakki bu kavrama yıktığı II. Abdülhamid rejiminden daha fazla sahip çıkıyordu. İlginçtir ki, Dreyfus olayı üzerinde Osmanlı basınında kaleme alınan çok sayıda yazı ve eser bu çerçevede yapılan eleştirilerdek "hikmet-i hükûmet" karşıtı söylemi ya tamamen göz ardı ediyor ya da bunu Fransız adaleti ile Yahudi aleyhtarı Fransız milliyetçilerin tenkidine dönüştürüyorlardı. Nitekim, Clemenceau konu ile ilgili olarak Zola'ya gönderdiği bir mektupta "Evet Bastille'i yıktık, her 14 Temmuz'da hikmet-i hükûmetin ortadan kaldırılışını kutluyoruz. Ancak hepimizin içindeki Bastille varlığını sürdürüyor." derken, Ali Reşad ve İsmail Hakkı beyler tarafından ikinci muhakeme öncesinde kaleme alınan "Dreyfus Mes'elesi ve Esbâb-ı

Hafiyyesi” adlı kitapta Fransız hükümetinin “hikmet-i idare” çerçevesinde Alfred Dreyfus’u affedeceği ileri sürülüyordu. Hikmet-i hükûmet kavramının Osmanlı entelektüel çevrelerinde gördüğü kabul bu toplumda entelektüellik ile bürokratlığın büyük çapta iç içe geçmesinden kaynaklanıyordu. Bu, aynı zamanda, Osmanlı muhalefetinin Rus intelligentsiasının aksine devlete karşı fikirleri benimsememesinin de önde gelen nedenlerinden birisiydi. Bu sebeble de muhalefet, iktidar alternatifi olmaya çalışmanın ötesinde, devletin temel siyasetlerini sorgulamayı hedeflemiyordu. Gerek iktidar ve gerekse de muhalefetçe siyasetin toplumsal arzuları tatminden ziyade devletin yüceltilmesi amacıyla kullanılan bir araç olarak kabul edilmesi, hikmet-i hükûmetin kutsanması kadar temel siyasetler konusunda ciddî değişikliklerin de gündeme getirilmesini önlüyordu.

I. Dünya Savaşı sonrasında son altın çağını yaşayan hikmet-i hükûmet kavramı Avrupa’da yaygın idare biçimi haline gelen tek parti bürokrasilerince uygulanan siyasetlerin meşrulaştırılmasında kullanılıyordu. Klâsik kuramla bu yeni “hikmet-i hükûmet” yorumu arasındaki fark ise birinci söylemdeki “devlet” kavramının yerini “parti”ye bırakmasıydı.

Ülkemizdeki Tek Parti döneminin devlet siyasetlerinin temel açıklayıcısı olan bu ilke günümüzde dahi Türk toplumundaki etkisini sürdürmektedir. Türk tek particiliğinin hikmet-i hükûmetin kutsandığı bir mirâs üzerine kurulması, bürokrasi ile entelektüelliğin birbirinin içine geçmiş yapısının yeni rejim altında da sürmesi ve “halkçılığın halka rağmen yapılması gerektiği” fikri hiç şüphe yok ki tek partiye siyasetlerini eleştirtmeme ve “hatasız”lık karakterini meşrulaştırma alanlarında önemli avantajlar sağlıyordu. Hikmet-i hükûmete duyulan inanç ve bunun devletin bekası benzeri kavramlarla özdeşleştirilmesi, bir yandan ciddî toplumsal çatışmaların engellenmesine katkıda bulunurken, öte yandan da çoğulcu siyasî hayata geçiş sonrasında bile gerçek anlamda demokrasinin tesisinin benzeri toplumlardaki süreçlerden çok daha uzun sürmesine neden oluyordu.

Son yıllarda “hikmet-i hükûmet” kavramının bürokrasi dışında bir entelektüeller grubu tarafından ciddî eleştirilere maruz bırakılması ve buna sığınılarak gerçekleştirilen siyasetlerin sorgulanmaları, Türkiye’nin demokrasi yolunda attığı adımlarda önemli rol oynamıştır. Burada işaret edilmesi gereken bir husus, günümüzde bu kavrama devlet yönetimindeki siyasetçilerden ziyade şimdiye değin tartışılmayan ve “hikmet-i hükûmet” gereği olduğu varsayılan siyasetlerin aynen sürdürülmesini talep eden bir eski bürokrat-entelektüel grubunun sahip çıkmasıdır. Ancak söz konusu gayretlere karşın, tarihî gelişimin ışığında, bu kavramın yeniden canlandırılmasının pek de kolay olamayacağını söylemek yanlış olmaz.

# Demokrasi Eğitimi ve Seviyesi

*15/04/2004*

1993 yılında Doğu Avrupa'da yıkılan sosyalist rejimlerin yerini alacak demokrasilere yardım amacıyla çeşitli ülkelere yardım paketleri sunan Uluslararası Siyasî Düşünce Konferansı, Arnavutluk Cumhuriyeti'ne de bir heyet göndererek bu ülkedeki demokratikleşme sürecine katkıda bulunmaya karar vermişti. Heyette yer alan akademisyenlerden biri, Eflâtun ve Aristo'dan John Rawls ve Susan Moller Okin'e varıncaya kadar demokrasi kuramı ile ilgili kitaplarla dolu valizlerle gittikleri Tirana'da nasıl Locke, Madison, Mill ve Montesquieu gibi düşünürlere atıflarda bulunarak Arnavutluk toplumunun, demokratikleşme yolundaki sorunlarına çözüm aradıklarını detaylı biçimde anlattığı bir yazısında bu denemenin önemli bir başarı olduğunu müdafaa etmişti.

## Demokrasi bir eğitim işi

Bu misâl, şüphesiz demokrasi eğitimi bakımından oldukça uç bir yaklaşımı sergilemektedir. Demokrasi eğitimi karmaşık bir kuramın açıklanması olarak kabul edilirse bu gibi ders programlarıyla seçkinlerin eğitilmesi, belki de, en anlamlı yol olarak görülebilir. Ancak, bu eğitimde ön plâna çıkarılması gereken belki de demokrasinin böyle kuramsal düzeyde açıklanması ve benimsettirilmesinden ziyade toplumsal yapı ve kurumlardaki demokrasinin ehemmiyetidir. Bu kurum ve yapılarda demokrasinin varlığının toplumun seçkinlerinin demokrasi kuramının ince detaylarını bilmesinden daha önemli olduğunu belirtmek herhalde abartılı olmaz. Bu, bir anlamda, neden Türk siyasî demokrasisinin tüm gayretlere rağmen arzulanan seviyeye gelemediğini de açıklayabilecek bir ayrıntıdır. Demokrasinin böyle kuramsal düzeyde ele alınması ve temelde iktidarın seçimle el değiştirmesi, muhalefetin varlığını sürdürebilmesi, siyasî partilerin varlığı, askerin siyasî hayattaki rolü benzeri değişkenlere bakılarak ne denli işlediğine karar verilmesi bir anlamda istenilen sonuçlara ulaşamamanın da nedenlerinden birini meydana getirmektedir.

## Kurumsal kimlik zaafı

Toplumdaki kurumların kendi geleneklerini yaratamadıkları bir yapıda -bu anlamda Türkiye'de kendi, şahıs değişimleri ile değişmeyen, geleneğini yaratan sadece tek bir kurumun varlığına işaret etmekte yarar vardır- bu

geleneklerin ne denli demokratik olduğu tartışmasına bile girilememektedir. Ama aileden siyasî partiye, akademik kurumdan işçi sendikasına, gazete idaresi ve izci gruplarından futbol kulübüne kadar hiçbir kurum ve yapıda demokrasinin uygulanmadığı bir toplumda mükemmel bir siyasî demokrasi beklentisi içinde olmak herhalde fazla anlamlı değildir.

Ailede kadın ve çocukların karar alma sürecine yok denecek düzeyde katıldığı, siyasî partide liderin otokratik şef olduğu, rektörün üniversite kampusunda Tanrı'nın gölgesi olarak dolaştığı, köşe yazarının fikrini beğenmediği meslektaşını vatan hainliğiyle suçladığı, astığı astık kestiği kestik teknik direktörlerin "imparator" unvanıyla göklere çıkartıldıkları bir toplumda olgun bir siyasî demokrasinin neden bir türlü ortaya çıkamadığı üzerine kafa yormak herhalde havanda su dövmekten, Arnavut seçkinleriyle Mill tartışarak bu toplumu demokratikleştirmeyi ummaktan ya da Saddam engeli ortadan kaldırılınca Irak'ta Jefferson ilkeleri çerçevesinde işleyen bir demokrasi kurulacağını zannetmekten farklı değildir.

Türk demokrasisinin gelişmesi önündeki mühim engellerden birisi demokrasi eğitiminin hep siyasî demokrasi övgüsü düzeyinde kalması ve seçimlerde oy vermenin faziletlerinin vurgulanması ötesine geçememesidir. Bu eğitim, bunun dışında bir demokrasi düşünmediği gibi, bu eğitim sürecinden geçen kitleler de demokratikleşmeyi hep siyasî düzeyde amaçlanan noktaya ulaşma zaviyesinden değerlendirmektedir. Tarih ders kitaplarında Osmanlı Meşrutiyeti'ne herhangi bir meydan muharebesinin yüzde biri kadar yer ayıran, "1945 öncesi çok partili hayata geçiş denemeleri" başlığı altında dipnot düzeyinde verilen bilgilerde bir savcı edasıyla tek parti dışında kalanları muzır faaliyetlerde bulunmakla itham eden, yurttaşlık bilgisi derslerinin milliyetçi değerleri aşılama amacının ötesinde bir hedefinin olmadığı, askerî eğitimin Colmar von der Goltz mirası "millet-i müsellaha" kuramına dayandığı, hiçbir kurumun demokratik bir gelenek meydana getiremediği, tek adamlığın yüceltildiği ve her türlü başarı ve başarısızlığın bireysel seviyeye indirgendiği, siyasî parti ve sendikalar benzeri toplumsal kurumlardaki oligarşik yapıların Michels'in dahi hayal edemeyeceği boyutlara ulaştığı bir toplumda maalesef amaçlanan noktaya bir türlü ulaşılamamaktadır.

Bu noktada ilkokullar ve meslek içi eğitim programlarından başlayarak demokrasi eğitimine ağırlık vermek atılması gereken ilk adımdır. Unutulmamalıdır ki, 1945 öncesinde demokrasiyle uyuşması en zor, değişmesi imkânsız otoriter toplumlar olarak görülen Almanya ve Japonya, bu alandaki temel dönüşümlerini işgalcileri tarafından kendilerine dayatılan demokrasi eğitimi sonrasında gerçekleştirmişlerdi. Bu alanda kuramsal ve

seçkinler düzeyindeki eğitime umut bağlamanın ne denli anlamsız olduğunun belki de en iyi göstergesi demokrasi kuramı uzmanı bir siyasetçinin liderliğini yaptığı bir partimizin, gerek takip ettiği siyasetler ve gerekse de parti içi uygulamalar göz önüne alındığında, en demokratik olmayan misâllerden birisi olmasıdır.

# Temsil aracı mı? Modernleşme hizmetinde bürokratik kurum mu?

*24/01/2004*

Raymond Aron bir çalışmasında 19. asırdan başlayan bir süreç içerisinde parlamentonun pek çok toplumda siyasî modernleşme sembolü olarak görüldüğünün altını çizmişti.

Bu değerlendirme, bir anlamda, Osmanlı/Türk parlamento geleneğinin üzerinde fazla durulmayan; ancak son derece önemli bir niteliğine işaret etmektedir. 1876 Kanun-i Esasîsi'nin ilânı öncesindeki tartışmalara bakıldığında ve bizatihi bu anayasayı yürürlüğe koyan ferman incelendiğinde kolaylıkla anlaşılabileceği gibi, Meclis-i Meb'usan ve Âyân kurumlarının tesisi, temelde, devletin yetkili makamları tarafından Tanzimat ıslahatının devamı, yâni, bir bürokratik reform olarak görülmekteydi. Anayasal monarşi kavramını karşılamak için Arapça (şrt) kökünden türetilen ve daha sonra İran entelektüelleri tarafından da kullanılmakla beraber Arapçada kendine yer bulamayan "meşrutiyet" terimi temelde sınırlandırma amacına işaret ediyor, bu çerçevede İslâm âlemindeki ilk anayasa olan 1861 Tunus Kanunu ya da Hidiv İsmail'in 1866 tarihli fermanıyla tesis olunan Mısır Meclis-iŞûrayı Nüvvâb'ı ile gerçekleştirilene benzer bir idarî reformu amaçlıyordu.

Anayasal rejim için daha önce kullanılan iki tabirin, Mustafa Fâzıl Paşa'nın Abdülaziz'e takdim ettiği aslı Fransızca olan mektubu Türkçeye çevrilirken Sadullah Bey tarafından kullanılan "nizâm-ı serbestâne" ve daha sonra önde gelen iki Yeni Osmanlı Namık Kemal Bey ve Ali Suavi Efendi'nin istimâl ettikleri "usûl-i meşveret"in bir kenara bırakılarak "meşrutiyet"te karar kılınmasışüphesiz bir tesadüf eseri değildi. Bu anlamdaki bir rejimin organı olarak parlamento,şûra-yı devlet ile vilâyet meclislerinin karması olarak sınırlama görevini yerine getiren bir modern bürokratik organ haline geliyordu. Uzun yıllar meşrutî idarenin yeniden tesisi için gizli cemiyetlerde çalışan Said Halim Paşa'nın 1876 Kanun-i Esasîsi'nin aslında bürokrasinin sarayla olan mücadelesindeki bir hamlesinden başka birşey olmadığını düşünmesi ve temsilin sadece kâğıt üzerinde kalmasındanşikâyet etmesi göz ardı edilmemelidir.

Bürokrasinin tüm arzularına kar şın, Meclis-i Meb'usan'ın temsil niteliğinin altını çizerek nazır paşaları sorgulamaya cüret etmesi, devlet işi olarak görülen hassas alanlara burnunu sokmaya ya da çağdaş bir siyasetçimizin değişik bir bağlamda dile getirdiği tabirle "devlete meydan

okumaya” kalkması hazin sonunu hazırlayan nedenlerden birisi olmuştu. Bürokratik modernleşmeye yardım ve sınırlama isteğiyle yaratılan kurum, Bâb-ı Âlî bürokratlarının pek çoğuna göre tehdit edici bir nitelik kazanmıştı. Nitekim bu bürokratlar, II. Abdülhamid rejiminin kendilerini iş takipçisi durumuna düşürerek ülkeyi sarayda kurduğu komisyonlar yardımıyla yönetmesinden duydukları tüm hoşnudsuzluğa karşın, mücadelelerini meclisin ve temsilin yeniden ihyası değil de Bâb-ı Âlî‘nin mutlu günlerine yâni Reşid, Fuad ve Âlî Paşa’lar dönemindeki bürokrasi diktatörlüğüne dönme zemininde yapmışlardı.İttihad ve Terakki erkânı en liberal devlet adamı olarak kabul edilen Kâmil Paşa’nın dahi Bâb-ı Âlî‘yi devletin en hayatî kurumu olarak görerek, Meclis-i Meb’usan’ın temsil niteliğinin ona anlamlı bir katkı yapmadığını düşündüğünü öğrendiklerinde fazlasıylaşaşırmışlardı; ama kısa süre içinde kendileri de “halkın kendi bildiğince seçtiği” meb’usların fazla tekin olmadıklarına karar vermişlerdi. Temsil iddiası ile ortaya çıkan bu kimseler devlet işine burunlarını olur olmaz biçimde sokarak yapılacak ıslahatın ya da uygulanacak devlet siyasetlerinin önüne engel olarak çıkabiliyorlardı. Ancak her modern toplumda var olan bu kurumdan vazgeçilemeyeceğine göre yapılması gereken seçimleri kontrol ederek mümkün mertebe sebükmağzanın meb’us olmasını önlemek ve kavânin-i muvakkate aracılığıyla meclisin yasama gücünü sınırlamaktı. Bu yaklaşıma göre bürokrasi ıslahatın yapılıp uygulanmasında ve toplumun ileriye götürülmesinde daha güvenilir ve “devlet çıkarının ne olduğunu bilir” bir kurumdu.

İlk Meclis-i Meb’usan, 1912 seçimleri öncesi ile son Osmanlı Meclis-i Meb’usanları ve olağanüstü koşullara karşın ilk meclis temsilin ön plâna çıkartıldığı kurumlar olmuşlar, buna karşılık 1950 yılına kadar görev yapan diğer meclisler temelde Aron’un modernleşmeyi sembolize ettiğine değindiği kurumlar niteliği taşımışlardı.

İlginçtir ki, çok partili hayata geçiş, meclisin temel karakterinin ne olduğu konusundaki tartışmaya son vermediği gibi, bu kurumun temsilden sağladığı “aşırı” güçten hoşlanmayan bürokrasi, kendisiyle yasama organı arasındaki mücadelenin aslında bir “devlet-siyaset” çatışması olduğunun altını hassasiyetle çizmişti. 1960 sonrasında temel işlevi bürokrasiye yardım olacak korparatist bir meclisin ciddî bir seçenek olarak gündeme getirilmesi bir tesadüf eseri değildi. Gene güvenilmez ve işbilmez siyasiler yerine Bâb-ı Âlî paşaları benzeri “devlet tecrübesi olan teknokratlardan” oluşacak ve meclise gerektiğinde, gerektiği kadar bilgi verecek hükümet seçeneğinin Türk siyasî gündemindeki yerini koruyabilmesi, fikrî arka plânı “yukarıdan gelen bürokratik reform” olan bir siyasetin halen çare olarak görülebildiğini

göstermektedir.

Ancak, temsil ne denli kontrol edilirse edilsin ve yasama ne ölçüde sınırlandırılırsa sınırlandırılsın bu niteliğe sahip olduğunu düşünen kurumların kontrol altında tutulmasının ne denli zor olduğu son yirmi beş yıldaki iki deneyle ispatlanmıştır. Her türlü denetimden geçirilerek atanan mutemet seçkinlerden meydana gelen “Danışma Meclisi” çatlak sesler çıkartmaktan geri kalmadığı gibi, kimin aday olup olamayacağı konusunda kılın kırk yarıldığı 1983 seçimlerinin, devlete o güne kadar görülmemiş bir biçimde ve tonda “kafa tutan” bir yaklaşımı iktidara getirmesi, toplumun seçkinlerinden oluşarak halkın aydınlanmasına hizmet edecek bir bürokratik kurum tesisi arzusunun kıyısız bir nehir istemeye müşabih olduğunu göstermiştir.

Türkiye bu anlamsız tartışmayı geride bırakmak zorundadır, bunun en kolay yolu ise kurumların aslî niteliklerinin ön plana çıkarılmasıdır.

# “Bütünlük” ve “Katılım” Arasında Çevre

*10/07/2003*

Mahallî idarelerin yetkileri ve “çevre”nin bu kanalla merkezle yürüttüğü ilişkiler siyasî hayatımızın en önemli sorunlarından birisi olmuş ve olmaktadır. Birçok ülkede teknik düzeyde bir sorun olarak görülen bu “ilişki”, “yetki” ve “katılım” düzenlemesi Türkiye’de imparatorluk mirası nedeniyle, ideolojik düzeyde, bir “temamii mülkiyyet” ve “devletin bekası” sorunu haline gelmiştir ve halen de bu hususiyetini muhafaza etmektedir.

On dokuzuncu asır başı ve bilhassa Tanzimat sonrasında “çevre”si ile ilişkilerini yeniden düzenlemeye çalışan “merkez” bu girişimin zannedildiğinden çok daha fazla sorunu beraberinde getirdiğini görmüştür. Birbirinden farklı inanç, gelenek, kültür, katılım mekanizmalarıyla kuralların yürürlükte olduğu değişik kıtalara yayılmış bir çevrenin merkez tarafından ne ölçüde ve nasıl kontrol edilerek bütün içinde tutulabileceği Osmanlı idaresinin her dönemde en önemli meselelerinden birisi olmuştu. Mahallî liderlerin tasfiyesiyle yaratılan ve kutsanan yeni değerlerle teçhiz edilen merkezin tartışılmaz hakimiyetinin tesisini amaçlayan Osmanlı merkezileştirme hareketi, merkezle benzer değerleri paylaşan ve yakın çevresi olarak nitelendirilebilecek bir sahada başarı kazanmış, Anadolu ve Rumeli’nin önemli bölümünde artık İstanbul’da kethüdaları olmayan “memur” vali paşalar ve beyler, merkez ile çevre arasındaki hassas dengeyi sağlama vazifesinden ziyade merkezin arzularını yerine getirmeye çalışmışlardır. Uzak çevrenin büyük bölümünde ise merkezileştirme büyük ölçüde merkezce yaratılan ve bu nedenle varlığını merkeze medyun yeni mahallî liderleri toplumsal tabanı bulunan eskilerinin yerine geçirmek biçiminde uygulanabilmiştir. Osmanlı yönetiminde valilik, Şûrayı Devlet âzâlığı yapıp, 1908 sonrasında mebus olarak İstanbul’a geri dönen ve 1912 yılında Avlonya’da Arnavutluk’un bağımsızlığını ilân eden İsmail Kemal Bey, hatırâtında, yerel bir lider olan ve bu nedenle merkezileştirmeye karşı çıkan babasının yerine merkez tarafından “sonradan görme” sıfatıyla tavsif ettiği Viryoni ailesinden birisinin geçirilmesini sert bir dille tenkit etmişti. Uzak çevrenin bu tür ‘kendi mahallî liderini kendin yarat’ siyasetinin dahi uygulanmasına imkân vermeyen bölümünde ise tehdit ve taltifin beraberce kullanımıyla mahallî liderlerin merkezle ilişkileri geliştirilmeye çalışılmış, alSabah, alSani gibi ailelerin temsilcileri elden geldiğince, en azından salnâmelerde, merkezin temsilcileri durumuna getirilmişlerdi.

Tanzimat sonrası merkezileştirme hareketinin yakın çevredeki mahallî dokuda gerçekleştirdiği değişimi bir anlamda Avrupa'da imparatorlukların yeni düzen tesis ederken, bununla uyum sağlamasının imkânsız olduğunu düşündükleri katılımcı geleneksel ortaçağ kurumlarını yerle bir etmelerine benzetmek mümkündür. Merkezileşme sonrasında yaratılan yeni "çevre"nin bir anlamda merkezle ilişkileri artmış; ama temsil gücü ve mahallî konulardaki ağırlığı gitgide azalmıştır. Bu açıdan bakıldığında, mahallî idarelerle ilgili düzenlemelerin, bir anlamda, bu dengesizliği ortadan kaldırmaya çalışma girişimleri olarak yorumlanması mümkündür. Ancak bu düzenlemelerin kâğıt üzerinde çevreye sağladığı yetkiler, uygulamada, bilhassa Tanzimat döneminin sonlarından itibaren, valinin gücü karşısında etkisiz kalmıştır. Bunun ötesinde teknolojik gelişmeler valiyi merkez tarafından her an ulaşılan bir görevli düzeyine indirgeyerek onun da mahallî meselelere müdahale alanını daraltmış, merkezileştirme hareketi sonrasında düz "memur" düzeyine gerileyen vali, telgraf hatlarının vilâyât merkezlerine ulaşımı sonrasında kendisine her konuda merkezden talimat verilen memur haline gelmiştir.

Merkezileştirmeye yönelik tepkilerin artışı her ne kadar bu siyasetin sonuçlarının yeniden gözden geçirilmesine yol açmış, "tevsi'i me'zuniyet" kaidesi Kanuni Esasî metninde dahi kendine yer bulmuşsa da uygulamada tamamen göz ardı edilmiştir. Bunun önemli nedenlerinden birisi de merkezileştirme hareketinin başında üzerinde fazlaca düşünülmeyen bir bağlantı olmuştur. Etnik milliyetçilik hareketlerinin geliştiği bir ortamda "ademi merkeziyet" ve bu kaidenin uygulanmasıyla mahallî idarelere yetki devri merkez tarafından gitgide ayrılıkçığa tanınan bir prim olarak görülmeye başlamıştır. Nitekim, merkeziyetçiliğin beraberinde getirdiği sorunlara karşı bir "ademi merkeziyet" programı hazırlayan Sabahaddin Bey seçimle teşkil edilen belediyeler, nahiye meclisleri ve diğer mahallî temsil kurumlarının "belediye, nahiye ve vilâyet umur ve mesâlihinin tesviye ve rü'yetine iştirak ve müdahale" etmelerini teklif ettiğinde Terakki ve İttihad Cemiyeti "bulunan bu devanın dertten büyük bir belâ" olduğunu iddia ederek, kendisine bu zeminde sert bir cevap vermişti: "Bütün bir vilâyeti selâhiyeti tamme ile ellerine bırakacağımız şu yerli âzâlar acaba kimler olacaktır? O âzâlar Arabistan'da İngilizlerin, Suriye'de Fransızların, Arnavutluk'ta İtalya ve Avusturya'nın, Vilâyâtı Sitte'de [Ermeni] komitecilerin, Adalar'da Yunanistan'ın, Makedonya'da Bulgarların tahtı te'sir ve nüfûzunda bulunan … kimselerden mürekkep olursa ne yapacağız?" Bu görüş açısı II. Meşrutiyet döneminde de –kısa bir ara dışında— merkeze hakim olmuş ve mahallî idarelere yetki devri Ege adalarının "Yunanistan'ın aguşuna atılması" ile eş tutulmuştur. Öte yandan Daşnaksutyun'dan çeşitli millî kulüplere kadar

uzanan bir yelpazedeki siyasî teşekküllerin “ademi merkeziyet”i temel talepleri olarak sunmaları merkezin kuşkusunu büsbütün artırmış ve merkeziyetçi siyasetin ivme kazanmasına neden olmuştur.

Çevre ile böylesi bir ilişkiyi miras alan ve ulusdevlet olma niteliğinden dolayı soruna karşı daha da hassas olan Cumhuriyet yönetimi de bilhassa 1925 sonrasında ilişkiye “güvenlik,” “toprak bütünlüğü” ve “devletin bekası” zaviyesinden bakmıştır. Bu alanda Cumhuriyet sonrasında tarikatlar benzeri, merkez ile çevre arasında bağlantı sağlayan geleneksel müesseselerin de büyük ölçüde sahneden çekilmeleri ve tek partili siyasî hayatın yerleşmesi, merkezin çevre ile ilişkisini tek taraflı bir münasebet haline getirmiştir. Günümüz Türkiye’sinde sorun halen bu tarihî mirastan bağımsız ele alınamamaktadır. Sabahaddin Bey ve muarızlarının konu üzerindeki görüşlerine teker teker bakıldığında bunların bir çeşit tavukyumurta ikilemini ortaya koyduklarını söylemek yanlış olmaz. Ama uygulamada yapılması gereken bunu söyleyerek bir kenara çekilmek değil, yüz yılı aşkın bir süredir toplumun önünü tıkayan bir sorunun hallidir.

# Tarihî Gelişimi İçinde Kimlik Sorunumuz

*11/12/2003*

Geçtiğimiz aylarda yeniden gündeme taşınan kimlik tartışması sert münakaşalar sonrasında küllenmeye yüz tutmuştur. Ancak, bu tartışma, varlığını yok sayarak yaşamayı tercih ettiğimiz pek çok sorun gibi, derin temellere dayandığından hiç şüphesiz yeniden kamuoyumuzun gündemine gelecektir. Mesele, zannedildiği gibi, temelde üst kimliğin etnik kökeni de kapsayabilen bir kavramla ifadesinin ne derece gerekli olduğunda değil, bunun diğer kimlikler ile olan ilişkisindedir.

Osmanlı Devleti, Tanzimat sonrasında değiştirdiği resmî ideolojisine uygun ve kapsayıcı bir üst kimlik yaratmak istediğinde en uygun çözümün din ve milliyet farklarını kapatmaya yarayacak bir Osmanlı üst kimliği olduğuna karar vermişti. Böylesi bir üst kimlik bir anlamda meydana getirilmesi arzulanan yeni Osmanlı toplumunun da çimentosu olacak, farklı etnik kökenlerden gelen ve değişik dinlerin saliki bireyleri bu ortak zeminde buluşturacaktı.

Daha sonra görüldüğü gibi bu sahadaki temel sorun bu üst kimlik ile alt kimliklerden sadece bir tanesi olan Türk kimliğinin iç içe geçmiş olmasıydı. Tarihî süreç içinde, günümüz Amerikan toplumunda olduğu gibi herkesin kendi alt kimliğiyle birleştirebileceği bir Osmanlılık yerine tamamıyla kapsayıcı ve diğer alt kimlikleri yok etmeye yönelik bir Osmanlılığın benimsenmesi Türkler dışında kalan imparatorluk anâsırının bu yeni kavramı kendilerinin “Türkleştirme faaliyeti” olarak niteledikleri bir eylemin aracı olarak görmelerine yol açmıştı. Diğer bir ifade ile günümüzdeki İrlandalı-Amerikalı veyahut Yunan-Amerikalı ya da İngiliz, İskoç, İrlandalı, Galli alt kimliklerine dokunmayan Britanyalı kimliğinin tersine diğer kimlikleri tamamen folklorik düzeye indirmeye çalışan Osmanlılık uzun vâdede temel amacının tersine etnik milliyetçilikleri artırmıştı. Bu alandaki başarısızlığına karşın, Osmanlı kimliği dinî kimliklere karşı daha mesafeli bir tavır almış ve Hıristiyan-Osmanlı, Yahudi-Osmanlı benzeri ikili kimliklerin yaratılmasına muhalefet etmemişti.

## Üst kimlik ve Osmanlı

Buna karşın ne yukarıda verdiğimiz Amerikan ya da Britanyalı misâllerdekine benzer bir üst kimlik olabilen ve ne de oldukça zecrî uygulamalarla yüzyılı aşan bir sürede “Fransız vatandaşları” yaratan süreçlerde kullanılması

mümkün bulunan Osmanlılık ideolojisi sonuçta Türkler dışındaki unsurlar içinde sadece geleceğini devletin bekasında gören tabakalar nezdinde kabul görmüştü. Manchester'den getirdiği kumaşı Halep'te satarak para kazanan Bulgar tüccar için, Osmanlı olmak, küçük bir Bulgar ulus-devletinin vatandaşı olmaktan daha cazipti. Nitekim, Bulgar milliyetçileri böylesi fertleri "çorbacı" sıfatıyla aşağılıyordu. Gene herhangi bir ayrılıkçılık tezini müdafaa edemeyecek toplumlar açısından, en kötü Osmanlılık dahi en iyi ulus-devlette azınlık durumunda gelmeye tercih ediliyordu. Yahudi cemaatinin Osmanlılık tezinin önemli müdafilerinden birisi olması, Makedonya'da Ulahların, bu kimliğin en ateşli taraftarı kesilmeleri bir tesadüf eseri değildi. Osmanlı sonrası bu cemaatlerin başına gelenler bu alanda yapılan tercihin hiç de yanlış olmadığını göstermektedir.

Türkiye Cumhuriyeti de kimlik yaratma sürecinde en büyük mirasçısı olduğu Osmanlı uygulamasından fazlasıyla etkilenmişti. Aslında dinî kimliklerin ikinci plâna itilmeleri, yukarıda belirttiğimiz gibi Cumhuriyet'ten çok önce gerçekleştirilmişti. Ancak Cumhuriyet yeni üst kimliğin, bununla da kalmayarak her türlü ikili kimliği silmesi gerektiğini düşünüyordu. Böylesi bir yaklaşım ise üst kimliğe çatışmacı bir karakter kazandırıyordu. Tıpkı "Osmanlı" kavramı gibi kapsayıcı ve benimsemekle kazanılabilen bir kimlik yaratmayı uygun gören Cumhuriyet, bu alandaki tercihini üst kimliğin ayrılarının ortak bir zeminde buluşturulmasını sağlamaktan ziyade ayrılığın ortadan kaldırılması işlevini yerine getirmesi gerektiği fikrî temeline dayandırıyordu.

## Din yerine milliyet

Ankara'da bazı mehâfilde büyük takdir gören ve aynı isimli bir esere başlık olan "din yok milliyet var" tezi bir anlamda yaratılan kimliği her şeyin üzerine geçirme çabalarının bir tezahürü olarak görülebilir. Ancak böyle bir işlev görmesi arzulanan yeni kimlik bizatihi bu özelliği, kendi dışındakileri silme niteliği nedeniyle bir yandan birleştirici olabilirken diğer yandan da ayrılıkların altını çizici bir rol oynayabiliyordu.

Bu nedenle sorun üst kimliğin adının değiştirilmesi olmayıp, bunun tabiatı gereği, demokratik bir toplumun fertleri tarafından sahip olunan pek çok kimliğin üzerinde olmakla beraber, onları yok etmeye çalışmayan bir işlevle donatılmasıdır. Fertlerin çok değişik kimliklerle sürekli değişen topluluklar içinde yer aldıkları göz önüne alındığında bu kimliklere dokunmayan, onlarla bütünleşebilen böylesi bir üst kimlik ayrıların beraberliğini sağlama alanında çok daha yararlı roller ifa edebilecektir.

# Üst kimlikler olarak Türklük ve Türkiyelilik

*06/11/2004*

Kamuoyumuzun gündemindeki güncel tartışmalardan birisi de toplumumuzun yeni bir üst kimliğe ne ölçüde ihtiyaç duyduğudur. Bazı entelektüellerimiz, bu alanda kullanımını istedikleri "Türkiyeli" kimliğinin, etnik anlam yüklü olduğunu iddia ettikleri, "Türk" kimliğinin yerini almasıyla, toplumun daha yaygın kabul gören bir üst kimliğe kavuşacağı tezini müdafaa etmektedirler.

Bu tez müdafaa edilirken sık sık tekrarlanan bir husus ise modern bir kavram olan "Türkiyeli"liğin, "Türk" üst kimliğinden rahatsız olan bireylerce kullanıldığı ve bunun böylesi bir rahatsızlık duymayan kimselerce de kabulünün toplumsal barışa mühim katkılarda bulunacağıdır. Hattâ teklif edilen "Türkiyelilik" üst kimliğinin bu modernlik hususiyetine işaret etmek için değerli bir yazar, bu konu üzerine kaleme aldığı bir makalesine "Eskiden Türkiyelilik mi vardı?" başlığını uygun görmüştür.

Tarihsizliğin ciddî bir haslet, bunun da ötesinde, bir gereklilik olarak görüldüğü toplumumuzda "Türkiyelilik" ve "Türklük" kavramlarının birer üst kimlik olarak kullanılmalarının 1906 yılında ciddî bir tartışmaya neden olduğunun bilinmemesi şüphesiz fazla da şaşırtıcı değildir. Halbuki bu tartışma sonrasında varılan nokta günümüzdeki münakaşalara da ışık tutacak mahiyettedir.

1906 yılında, başını Dr. Abdullah Cevdet Bey'in çektiği bir grup Osmanlı entelektüeli "Osmanlı" üst kimliğinin değiştirilmesi gerekliliği tezi ile ortaya çıkmışlardır. Abdullah Cevdet Bey tarafından kaleme alınan ve konuya bir Ermeni Osmanlı vatandaşı ile yapılan hayalî bir muhavere yardımıyla yaklaşan bir yazıdan verilen aşağıdaki alıntıda da belirtildiği gibi "Osmanlı" üst kimliği yerine alternatif olarak "Türk" ve "Türkiyeli" kavramları teklif edilmiş, daha da mühimi, bunların birbirinden farklı olmadıkları vurgulanmıştır:

> — Ermeni'ye sorarım: Sen nesin:
>
> — Osmanlı.
>
> — Bu isim nereden geliyor?
>
> — … Osman hânedanı tarafından Türkiye ve Türkiye teb'asına verilmiş isimdir.
>
> — Sevgili vatandaş, müsaade et sana sorayım: Peki, Türkiye

kelimesini biliyorsun değil mi?

— Evet…

— A iki gözüm vatandaşım, o halde böyle bir hânedân-ı istibdad ve fesadın nâmını taşımaktansa şimdi tavsif ettiğin milletin nâmına nisbeten Türkiyelilik, Türklük nâmını taşımak evlâ değil mi? Sen Ermeni'sin, ben Kürd'üm; fakat Şûra-yı Türkiye'de senin de benim de milletvekili, meb'us olarak bulunmaya hakkımız var. Türkiye hepimizin vatan-ı müşterekimiz değil mi?

## Türkiyeliliğin içini doldurmak…

İlginçtir ki, Kürt milliyetçi hareketi içinde önemli roller oynayan bir entelektüel "Türkiyeli" ve "Türk" üst kimlikleri arasında herhangi bir fark görmediği gibi daha sonra "İşte bakın ben Kürd'üm. Kürdleri ve Kürdlüğü severim. Fakat mademki hukuk ve vezâifce mütesavî Türkiye vatandaşlarındanım, o halde her şeyden evvel Türk'üm." açıklamasıyla söz konusu iki seçenek arasında "Türk" üst kimliğini tercih ettiğini belirtmiş, hattâ bu nedenle yazılarını "Bir Kürd-Türk" imzasıyla yayınlamayı uygun görmüştür. Bu tartışmada Abdullah Cevdet Bey'e ilginç bir destek, Azerbaycan'da Hayat ve Kaspii dergilerinde yazdığı yazılarda "Osmanlı" kimliğine, bunun Fransızların kendilerine "Bourbon" demelerine müşabih olduğunu ileri sürerek itiraz eden ve onun yerine "Türk" üst kimliğinin geçirilmesini isteyen Hüseyinzâde Ali (Turan) Bey'den gelmiştir.

Konuya oldukça farklı bir açıdan bakan Arnavut milliyetçilerinin sözcüsü durumundaki Faik Konitza benzeri entelektüeller ise ne Türk ve ne de Türkiyeli kavramlarının kendileri açısından tatmin edici olmadığını savunmuşlardır. Bu kimselere göre aynı etnik gruba (Türklere) atıfta bulunan bu kavramların Arnavutlar tarafından bir üst kimlik olarak kabulü imkânsızdı. Nitekim, Konitza, 1909 yılında Müslüman olmaları nedeniyle kendilerine "Türk" diyen Müslüman Arnavutların bu sıfatı terk etmeleri için açılan kampanyanın başını çekecekti. Bu amaca ulaşmak için bir yandan Türkler için aşağılayıcı bir sıfat olarak istimâl edilen "Halldup" kelimesinin kullanımına yaygınlık kazandırılırken, öte yandan da, Müslüman Arnavutlar millî bir din teşkilâtlanması düzenleme yolunda teşvik edilmişlerdi. Böylece Osmanlı Meşihat'ı yerine kurulacak Arnavut ulema meclisini en üst dinî kurum olarak tanıyacak olan Arnavutlar, "Türklerle herhangi bir ortaklıkları bulunmayan" bir toplum haline geleceklerdi. Aynı amaçla Flamuri gibi milliyetçi dergiler Osmanlı Meb'usanı'ndaki Arnavut meb'uslara, İrlanda ya da İspanya'daki Katalan partileri mensupları gibi, her türlü üst kimliği reddederek, yalnızca

etnik etiketleriyle siyaset yapmalarını tavsiye ediyorlardı.

Bu tartışmaların da bize gösterdiği gibi kimlik sorunu üst kimliğin ifadesinde kullanılan terimin dile ait teknik ayrıntılarının oldukça ötesinde ve derinlikte bir meseledir. Osmanlı kullanımında uzun süre bir ülkede yaşayanları tanımlamak için kullanılan terimlerin (Françelü, Moskolu, Nemçelü gibi) yerini, on dokuzuncu asır ortalarından itibaren, etnik kimliğe daha doğrudan atıf yapan kavramların (Fransız, Rus, Avusturyalı gibi) aldığı bir hakikattir. Ancak, bunun bilinçli bir siyasetin neticesi olmaktan ziyade, dildeki yapısal değişimden kaynaklandığını belirtmek yerinde olur. Tekrar etmek gerekirse, karşımızda duran mesele teknik bir dil sorunu olmaktan bir hayli uzaktır.

## Üst kimlik ama nasıl?

Konuya gene tarihimizden bir misâl yardımıyla yaklaşacak olursak sürekli olarak Osmanlıcılık yaptığını savunmakla beraber “Osmanlılık” kavramının içini ağırlıklı biçimde Türk kültürel değerleriyle dolduran, Türk unsuruna imparatorluğun Tanzimat öncesi Müslüman cemaatine benzer “millet-i hakime” statüsü kazandırmaya çalışan ve nihayet “Osmanlılık” altındaki kimlikleri silmeye çalışan İttihad ve Terakki siyasetleri, Arab, Arnavut ve diğer anâsıra mensup entelektüeller tarafından “Türkleştirme” amaçlı eylemler olarak kabul ediliyordu. Bu siyasetlerin “Osmanlıcılık” adına yapılması ise bunlara gösterilen tepkide herhangi bir azalmaya yol açmıyordu. Sonuçta bu alanda önemli olan, üst kimliğin kültürel içeriği, alt kimliklerle ilişkisi ve bunlara tanıdığı serbest alandır. Cumhuriyet’ten itibaren yeni bir kimlik yaratma zorunluluğuyla karşılaşan toplumumuzun sorununun temelinde bu yeni kimliğe verilen isim değil, bu kimliğin içinin nasıl doldurulduğu ve onun alt kültürlere gösterdiği müsamahanın derecesi bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ilk olarak Kürt milliyetçi hareketinin liderlerinden birisi tarafından teklif edilmiş olan bir üst kimliğin günümüzde aynı etnik kökeni paylaşan vatandaşlarımızın bir bölümü tarafından rahatsız edici bulunmasının nedenini dile ait teknik detaylarda aramak yerine bu kavramın içinin nasıl doldurulduğuna bakmamız gerekmektedir. Bu kavramın içi benzer bir şekilde doldurulduktan sonra onun “Türkiyeli” olarak isimlendirilmesi anlamlı bir değişikliğe neden olmaz. Buna karşılık aynanın öbür yüzüne bakılacak olursa, Faik Konitza, Fan S. Noli benzeri müfrit milliyetçi ve ayrılıkçılık müdafii entelektüelleri de herhangi bir üst kimlikle tatmin etmek mümkün değildir. Gene bu alanda belirleyici olmuş olan husus yeni cumhuriyetin adının “Türkiye” ya da “Anadolu” olması değil, bu rejimin vatandaşlığı nasıl tarif etmiş, üst kimliği hangi kültürel değerlerle donatmış ve

alt kimliklere ne denli serbestiyet alanı tanımış olduğudur. Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze değin uygulanan siyasetlerin aynılarının icra edildiği ancak ismi "Anadolu Cumhuriyeti" olan bir yapıda toplumsal ilişkilerin tamamıyla farklı olabileceğine inanmak toplumun fertlerinin önemli bir çoğunluğunun kelimeler üzerine tahliller yapan dilbilim uzmanları olduğu varsayımına dayanır ki bunun pek de anlamlı olmadığı şüphesizdir.

# Tarihî süreç içinde kimlikler, kimlik çatışması ve demokrasi

*01/12/2005*

Kimlik meselesi, son günlerde, bilhassa toplumsal bütünlüğümüzün ne gibi vasıtalarla korunabileceği tartışmaları çerçevesinde, yeniden kamuoyumuzun temel gündem maddelerinden birisini teşkil etti. Bu yazıda konuyu tarihî tecrübemiz ışığında incelemeye gayret edeceğiz.

Bu alanda yapılan tahlillerin ehemmiyetli bir bölümü konuya oldukça sığ biçimde yaklaşarak, meseleyi devletin değişik alt kimlikleri tanımasına, üst kimliğin adının ne olması gerektiği konusunda yeni bir değerlendirme yapmasına, daha basit bir ifadeyle, devlet merkezli bir karar alma sürecine indirgemektedir. Bu alanda demokratik açılımların sihirli değnek etkisi göstereceğinin varsayılması da meselenin özünün yeterince kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu açılımlar uygulanacak siyasetlere yardımcı olmakla, onların önünü açmakla birlikte bizatihi kimlik sorununu halledemezler. Bunun da ötesinde demokratik açılımlar, milliyetçi ideolojilere “rağmen” gerçekleştirilmek durumundadırlar.

Benzeri şekilde, anayasa ile belirlenen vatandaşlık temeline dayalı bir kimliğin tüm alt kimlikleri uzlaştırarak bu alandaki her türlü çatışmayı engelleyeceği fikri de konuya tek yönlü ve mekanik bir süreç olarak yaklaşılmasının tabiî bir neticesidir. Böylesi bir kimliğin benimsettirilmesinin, neticede başarı sağlansa dahi, çok uzun ve sıkıntılı bir geçiş dönemini gerektirdiği de unutulmamalıdır. Bizzat tarihimiz, bize sadece alt kimlikleri tanıma ve bunların üzerinde bir kapsayıcı kimlik benimsenmesiyle ya da bir temel yasa vasıtasıyla bu üst kimliğin kanunî güvence altına alınmasıyla kimlik çatışmasının önlenemeyeceğini göstermektedir.

## Devlet ve kimlik…

Bu alanda karşı görüş olarak ileri sürülen ve alt kimlikleri tanıyan, anayasada tanımlanan vatandaşlık temeline dayalı kapsayıcı bir üst kimliğin süreç içerisinde etnik çatışma yaratacağı görüşü de, kimlik yaratılmasını devletin tekelinde bir eylem olarak görmesi nedeniyle konuya aslında aynı zâviyeden bakmaktadır. Bu görüş kimin hangi kimliği taşımasının gerekliliğini tespit alanında devleti tek yetkili kılarken, sorunu üst kimliğin adını değiştirerek halledeceğini zanneden yaklaşım gibi, sosyolojik olarak kimliklerin nasıl

yaratıldığını tamamen göz ardı etmektedir.

Şüphesiz karşı karşıya bulunulan mesele, üst kimliğe yeni bir ad bulmaktan ziyade onun içinin nasıl doldurulacağıdır. Ancak, üst kimliğin ne ölçüde hakim kimliğin değer ve sembolleriyle doldurulacağı, onun alt kimliklerle ilişkisinin hangi zeminde gerçekleşeceği benzeri hususlarda atılacak yeni adımlar mevcut durumda değişiklik yaratabilecektir. Buradaki temel amaç toplumdaki tüm bireylerin bu üst kimlik içinde kendine ait unsurlar bulabilmesinin teminidir. Bu şekilde toplumca dışlandıklarını düşünen kesimlerce de benimsenip, içselleştirilecek bir üst kimlik, bunun da ötesinde kimlikler çatışmasının önüne geçebilecektir.

Meselenin gözden uzak tutulmaması gereken bir veçhesi de hiç şüphesiz kimliklerin yaratılan aidiyetler olduğudur. Bu nedenle kimlik yaratılması -bilhassa üst kimlik- ve benimsettirilmeye çalışılması tekelci biçimde ifa edilen bir işlev olmayıp, bunu kabule yanaşmayanlarla -bilhassa milliyetçi ideolojilerle- rekabet ederek gerçekleştirilen bir faaliyettir. Milliyetçi ideolojiler, toplumsallaştırma vasıtaları üzerinde tekel sahibi merkezlere karşı dahi çatışan kimlikler yaratmaktan geri kalmamışlardır. Bu ideolojilerle üst kimlik uzlaşması sağlamak neredeyse imkânsız olup, bu gayret söz konusu ideolojilere rağmen yapılmaktadır. Mesele üst kimliğin milliyetçi ideolojilerin yarattığı çatışmacı kimliklerden daha cazip hale getirilmesi, farklılıklarla beraber olma yollarının bulunmasıdır; ancak bunun gerçek hayatta uygulanmasının oldukça zor olduğu unutulmamalıdır. Son dönem Osmanlı tarihi, bir anlamda, bu alanda yaşanan başarısızlıkların tarihidir.

## Osmanlı kimlik mirası

Bu hususlara ilâveten, üst kimliğin cazibe merkezi haline getirilmesi gayretinin temel hedefinin de entelektüeller olduğu unutulmamalıdır. Konuya gene kendi tarihimizin bize sağladığı misâller yardımıyla bakacak olursak; toplumsallaştırma vasıtalarını sıkı denetim altında tutan devletin benimsettirmeye çalıştığı üst kimliğe karşı yaratılan çatışmacı milliyetçi kimlikler, kendi cemaatlerinde azınlıkta kalmış; ancak entelektüeller düzeyinde yaygın kabul görmüşlerdir. Bu nedenle, nihaî tahlilde, merkezle ilişkiler toplumlar adına bu kimliklerle sürdürülmüştür. Kimlik çatışmaları, yeni üst kimlik yaratma, onu benimsetme gayretleri açısından dünyanın en zengin laboratuvarlarından birisine sahip tarihimize karşın bu alanda siyaset üretememiz pek tabiî tarihimizi tahlil etmekte gösterdiğimiz zaafın neticesidir. Tanzimat sonrasında yeni bir anlam yüklenerek devletin yeni resmî ideolojisinin merkezine oturtulan “Osmanlı” kimliği ve bunun alt

kimliklerle ilişkisi üzerine, imparatorluğun çöküşüne kadar sürdürülen bir tartışmanın yaşanması, bir anlamda, onun topluma benimsetilmesi alanında karşılaşılan bir başarısızlığın göstergesidir. Başka bir deyişle, Osmanlı reformcularının yarattıkları efsâneler, ihtira ettikleri yeni semboller toplumun alt katmanlarına kâfi derecede nüfûz edememiş, bunun da ötesinde, Fransız kimliği üzerine yapılan ufuk açıcı Les lieux de mémoire derlemesinde ileri sürüldüğü gibi, bireylerin "paylaştıkları ortak hatıralar" yeni bir kimlik oluşturulması alanında yetersiz kalmışlardı.

Bir yandan yeni kimliğin imparatorluğun hakim unsurunun sembolleri, efsâneleri etrafında şekillendirilmesi ve çevreye bir merkezileştirme siyasetiyle beraber sunulması değişik anâsırın onu bir "Türkleştirme" siyaseti olarak algılaması neticesini doğururken, diğer yandan milliyetçi hareketlerin karşıt efsâneler, tarihler ve semboller yaratmaları kimlik sorununu bir adım daha ileriye götürerek bir çatışma zemini haline getirmişti.

Bir misâl vermek gerekirse, Tunalı Hilmi Bey 1901 yılı sonlarında 'Türkiyalılık Osmanlılık, Osmanlılık Türkiyalılıkdır' başlıklı hutbesiyle herkesi, coğrafyaya bağlayarak bütünüyle etnik ve millî değerlerden ayırmaya çalıştığı, yeni kimliğe sahip çıkmaya davet ettiğinde Osmanlı kuruluş efsânesini, İlliryalılara kadar giden bir "bu toprakların ilk sahibi" efsânesiyle, Osmanlı tarihini, "işgale direnen, dağların sahibi İskender Bey" tarihiyle ve Ay-Yıldızlı Sancağı, "İki Başlı Kara Kartal" ile ikame eden ve Türkiyelilik" "Osmanlılık" benzeri kavramları kendilerini Türkleştirmeye yönelik siyasetler olarak gören Arnavut milliyetçileri buna cevap dahi vermeye tenezzül etmemişlerdi.

Aynı şekilde, "Osmanlı" ya da yirminci yüzyıl başında yaratılan "Türkiyeli" kimlikleri, Türk olmayan anâsırın devletle ilişkide olan, geleceğini merkezin varlığını sürdürmesinde gören tabakaları dışındaki kısımlarına pek az nüfûz edebilmişti ki bu unsurlar milliyetçiler tarafından "Çorbacı," "Türkleşmiş," "Türk uşağı" benzeri sıfatlarla aşağılanıyorlardı. Bu anlamda üst kimlik ya devletle temas ve status quo'nun devamından fayda sağlayan seçkinler (meselâ Manchester'den ithal ettiği kumaşı Halep'te satan ve küçük bir Bulgar ulus-devletinin tüccarı haline gelmeyi istemeyen işadamı ki bu gibilere milliyetçiler "Çorbacılar" sıfatıyla saldırıyorlardı) ya da merkezle ciddî kimlik çatışmasını, ayrılıkçılığı hayâl edemeyecek cesametteki gruplar (Makedonya ve Epir Ulahları, Osmanlı Yahudileri) tarafından benimseniyor; ama diğerleri tarafından bir "Türkleştirme" siyaseti olarak mütalâa edilerek reddediliyordu.

Konuya gene benzeri bir misâl yardımıyla yaklaşacak olursak, 1908 İhtilâli

sırasında Çerçiz Topulli liderliğindeki Tosk çetelerini isyana dahil etmek için Arnavut milliyetçileriyle toplantılar yapan Resneli Niyazi Bey, bizzat kendisini misâl olarak göstererek hareketin bir "Türk" hareketi olmadığını savunduğunda, muhatapları onu gerçek bir Arnavut olarak görmediklerini, Türklerin temsilcisi olarak mütalâa ettiklerini imâ etmişlerdi. Diğer bir ifadeyle üzerindeki üniforma, Mekteb-i Harbiye mezunu olmakla beraber, Türkçeye hakimiyeti, ana dili Arnavutçaya kıyasla sınırlı, İttihat ve Terakki entelektüellerinin "hürriyetin koşaladık ninesini" benzeri ifadelerini istihza ile karşıladıkları, Türkçe iyi yazamadığı için ünlü hâtıratı elden geçirilerek neşrolunan, Niyazi Bey'in dahi milliyetçiler tarafından "Türkleşmiş" sınıflamasına sokulmasına neden oluyordu.

Bu nedenledir ki bireysel düzeyde haklardan istifade ettirilmek, Osmanlılığın Kanun-i Esasî güvencesinde herkese açık olması, devletin en üst makamlarına gelebilmek, milliyetçi taleplerle merkezin karşısına çıkan toplulukların beklentilerini karşılamakta yetersiz kalıyordu. 1908 yılında Avlonyalı Ferid Paşa'nın yaklaşık beş yıldır sadaret makamında oturmakta olması, çeteciliği de bir araç olarak kullanmaya başlayan Arnavut milliyetçileri nazarında herhangi bir ehemmiyeti haiz değildi. Nitekim 1905 yılı sonlarında İttihat ve Terakki ile Daşnaktsutyun arasında bir yakınlaşma sağlamaya çalışan Dr. Bahaeddin Şakir Bey'e yardım etmeye çalışan Diran Kelekyan yalın "bireysel eşitlik" temelinde ve Kanun-i Esasî'de tanımlanan Osmanlı kimliği çerçevesindeki bir uzlaşmayı Ermeni komitelerinin asla kabul etmeyeceklerini, onların bu alanda "toplumsal ve ırksal düzeyde eşitlik" talep ettiklerini belirtince uzlaşmaya varılamamıştı.

Ermeni ya da Arnavut komiteleri ya da II. Meşrutiyet Dönemi'nin Arap cemiyetleri bakımından önemli olan, toplumsal düzeyde, farklılıklar ön plâna çıkarılarak tanınma ve merkezle ilişkilerin bu zemine oturtulmasıydı. Bu örgütlere göre bir Arnavutun sadrâzâm, bir Ermeni'nin nâzır olabilmesi, Osmanlılığın herkese açık bulunması, ilişkiler bu zeminde gerçekleştirilmedikçe, herhangi bir anlam taşımamaktaydı. Daha demokratik yapılara geçiş, meselâ 1908 sonrasındaki göreceli basın hürriyeti, seçimlerin ve parlâmentonun varlığı da üst kimlikle milliyetçi kimlikler arasındaki çatışmayı azaltmadığı gibi tersine daha yoğun hale getirmişti.

## Cumhuriyet, üst kimlik ve günümüz toplumu

Cumhuriyetin bu konunun tartışılabildiği dönemlerinden günümüze varan bir süreç içerisinde "kimlik" üzerine zaman zaman alevlenen bir tartışmanın sürdürülmesi de benzer bir sorunun varlığına işaret etmektedir. Ancak bu

tespit yapılırken, bir çok uluslu imparatorluğun benimsetmekte büyük zorluklar çektiği ve neticede yıkımının aslî nedenlerinden birisini meydana getiren üst kimlik tesisi alanında kendini ulus-devlet olarak tanımlayan bir yapının işinin ne denli zor olduğunu belirtmekte yarar vardır. Unutulmamalıdır ki, üst kimliğin, diğer kimliklere ilişkisi alanında en radikal görüşü müdafaa eden Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti dahi, nihaî tahlilde, kendini çok ulusluluk parametreleri etrafında bir çözüme ulaşmak mecburiyetinde hissediyordu.

Aslında üst kimlik belirlerken "Osmanlı" kavramının yerine "Türk"ü ikame etmekten başka bir şey yapmayan Cumhuriyet ideolojisi bu anlamda bizatihi bir yenilik getirmemekle birlikte, milliyetçilik temeline dayanan ulus inşa'ı sürecinde bu kavramın içini bu kez bütünüyle hakim kültürün değerleriyle doldurarak, bu kültür merkezli efsâneler yaratarak, onun "parlak geçmişini" temel tarih referansı haline getirerek alt kimliklerin hareket alanını, "Osmanlı" üst kimliğine nazaran daha fazla sınırlıyor, onları tamamen folklorik düzeye indirgeme girişiminde bulunuyordu.

Bu yeni kimliğin de tıpkı "Osmanlı" kavramı gibi bu değerleri benimsemeye hazır olanlara açık ve kapsayıcı olduğu şüphesizdir. Ama mesele, aynen imparatorluğun son senelerinde olduğu gibi, kabul edilebilecek azamî sınır olarak ikili kimliği (Osmanlı-Arap, Osmanlı-Sırp gibi) düşünen, bunun ötesine geçen, herkesi kapsayıcı ve içi hakim unsur değerleriyle doldurulmuş bir üst kimliği kendi kültürlerini yok etmeyi hedefleyen bir "Türkleştirme" siyaseti olarak mütalâa eden ve ayrılıkçı milliyetçiliği düşleyebilecek cesametteki grupların bunu reddetmelerinde düğümlenmektedir. Osmanlı tarihi bir kimliğin herkese açık ve kapsayıcı olmasının onun herkesçe kabûlü için yeterli olamadığını bize oldukça çarpıcı misâllerle göstermektedir.

Dolayısıyla meselenin halli kelime tartışmalarının bir hayli ötesine geçmesi gereken bir siyaset geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak, Cumhuriyet rejiminin bu alanda çözüme yönelik olarak atacağı adımlar, bir anlamda, onun kendi niteliğini, değerlerini ve ideolojisini yeni baştan tanımlamasını gerektirmektedir ki, bunun bir ulus-devlet için ne denli zor olduğu açıktır. Bu adımlar atılsa dahi yeni üst kimlik, bu alanda genellikle varsayılan tekel olmadığı için, karşısında direnen milliyetçi kimliklerle rekabet etme durumunda kalacaktır. Milliyetçi ideolojilerin yarattıkları efsâne, tarih ve en mühimi de kimliklerden geri adım atmaları oldukça zordur. Bu kimlikler ise tıpkı son dönem Osmanlı milliyetçi hareketleri gibi toplumsal düzeyde bir tanınmayı talep etmektedirler.

Bu alanda merkezileşmeye direnerek Tanzimat sonrasında devletle yeniden düzenlenen ilişkisini reddetme tavrını Bedirhan Bey İsyânı, proto-milliyetçiliğini 1898 tarihinde Kahire'de Kürdistan mecmuasının neşrine kadar geri götüren Kürt milliyetçiliğinin bilhassa son yirmi beş yıl içinde yeniden yarattığı tarih, efsâne ve bunların etrafında oluşturduğu kimlikten geri adım atması da meseleye "din kardeşliği," "kız alıp verme" ya da "iktisadî yatırım önceliği tanıma" düzeyinde yaklaşanların varsaydıklarından daha zordur ve yeni üst kimlik süreç içerisinde ancak bu milliyetçi kimliğe "rağmen" benimsenebilecek, bu da bugünden yarına gerçekleşmeyecektir. Aynı şekilde, bu konuda yeni siyasetlerin üretilip uygulanabilmesi için demokratik açılımların ne denli gerekli olduğu açık olmakla beraber, bunların meselenin halli yolunda sadece bir araç olduğu, bu alandaki çözümün kuruluş ideolojisini sorgulayan bir ulus-devlet karşısında süreç içinde kimlik yaratma alanındaki üstünlüğünü kaybedecek bir milliyetçilikle mümkün olabileceği unutulmamalıdır.

Çizdiğimiz bu tablonun bir hayli karamsar olduğu şüphesizdir. Osmanlı kimliği ortak hâtıralar yaratmak alanındaki zaaf nedeniyle başarısız olmuştu. Bunun farklı bir bağlamda tekrarı bir kader değilse de kelime tartışmalarını aşan siyaset üretimini gerektirmektedir. Bu alanda siyaset üretmeye çalışmak ise hem önümüzdeki tek anlamlı seçenek ve hem de karşılaştığımız pek çok mesele karşısında yaptığımız gibi içimize kapanma ve her türlü değişimi reddetmekten daha olumlu ve en azından ümitvâr olmamızı sağlayacak bir yaklaşımdır.

# Azınlıklar ve hakları

*21/10/2004*

Liberal ve milliyetçi ideolojiler tarihî süreç içerisinde “azınlıklar” için yeni haklar talep ederlerken farklı yaklaşımları gündeme getirmişlerdir. Bireysel haklardan yola çıkan liberal yaklaşım, herkese, etnik kökeni ve dinî inançlarına bakılmaksızın, eşit haklar tanınmasıarzusunu dile getirirken, milliyetçi ideoloji, ortaya çıkışından önce var olan dinî cemaatlerin bu alandaki tezini yeniden yorumlayarak, “azınlık” gruplarına topluluk bazında haklar bahşedilmesi talebiyle ortaya çıkmaktadır.

Diğer bir deyişle, birinci yaklaşım “azınlıkların hakları (rights of minorities)” kavramıyla toplumda herhangi bir alanda çoğunluğun dışında kalan grupların, devletin toplum üzerindeki kontrolünün zayıflatılması yoluyla, eşit muamele görmesi gerekliliğinin altını çizerek bunu teminat altına almayı amaçlamaktadır. Bu alanda istenilen kanunî değişiklikler ise temelde ayrımcılığın önlenmesine yönelik taleplerdir.

Liberal ideoloji, bir anlamda, bireysel hakların gelişmesi ve devletin toplum üzerindeki kontrolünün zayıflamasına paralel olarak ayrımcılığın da tedricen ortadan kalkacağını varsaymaktadır. Meselâ devletin sıkı bir eğitim tekeline sahip olduğu bir toplumda azınlıkların eğitim ve kültürel alanlardaki haklarının nasıl korunacağı çetrefil bir mesele olarak karşımıza çıkarken böylesi bir tekelin olmadığı bir toplumda söz konusu sorun zaten var olmamaktadır. Liberal düşünceye göre devletin rolü belirleyicilik değil ayrımcılığı engellemek olmalıdır. Gene misâller yardımıyla açıklayacak olursak, bu yaklaşıma göre, devlet mektepte ne okutulacağını belirleme ve bunu yerine getirme yerine, ne okutulamayacağı konusunu düzenledikten sonra uygulamayı kendi dışında kalan toplumsal aktörlere bırakmalı ya da homoseksüeller benzeri “azınlıklar”ı temsil eden örgütlerin faaliyetine destek vermek yerine, tüm vatandaşların cinsel tercihleri nedeniyle ayrımcılığa uğramalarını engellemelidir.

## Azınlıklar ve Avrupa’nın yaklaşımı

Buna karşılık milliyetçi ideolojinin savunduğu “azınlık hakları (minority rights)”, belli etnik ya da dinî grupların kendi kültürlerini geliştirme, cemaatlerinin idaresinde muhtariyet sahibi olma, hükümet harcamalarından kendilerine pay ayrılması isteklerinde şekillendiği gibi, topluluk bazında hak talebinde bulunmaktadır. Mesele tarihî süreç içerisinde incelenirken ortaya

çıkan ilginç bir gelişme Batı Avrupa liberallerinin azınlıkların korunması yolunda bu toplulukların liberalizmden fazla hoşlanmayan milliyetçi liderleriyle çalışmak zorunda kalmalarıdır.

Avrupa devletleri azınlıklar meselesine kendi kıtaları ve onun yakın çevresiyle sınırlı bir alanda yaklaşmışlardır. Uzun süre konu, meselâ 1606 tarihli Macaristan-Transilvanya antlaşmasında olduğu gibi, dinî cemaatler çerçevesinde ele alınmış, daha sonrasında ise etnik azınlıklar ve dil azınlıkları temel ilgi alanını meydana getirmişlerdir. On dokuzuncu asır başlarından itibaren, Doğu-Avrupa azınlıklarının korunması çerçevesinde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Osmanlı Devleti ve Rus Çarlığı bünyesindeki toplulukların milliyetçi temsilcileriyle çalışan Batı Avrupa liberalleri, kendi toplumları için liberal ideolojinin etkisi altında kontrolü azalan bir devlet ve herkesin eşitliği zeminlerinde koruma siyasetlerini uygularken, bu coğrafyada en belirgin misâlleri olan AvusturyaMacaristan İmparatorluğu ve Osmanlı Devleti'nde görüldüğü gibi topluluk bazında haklar edinilmesini savunmuşlardır. 1815 ilâ 1918 yılları arasında Batı Avrupa liberalleri kendi ülkelerindeki uygulamanın bu toplumlardaki azınlık meselelerini çözmekte ve azınlıklara yeterli güvenceler verme konusunda yetersiz kalacağı düşüncesiyle bilhassa Osmanlı Devleti'ne topluluk bazında "azınlık hakları" verme ve temsil kotaları tesis etme konusunda baskı yapmışlar ve Avrupa Dengesi'nin bu alandaki siyasetinin temel belirleyicisi olmuşlardır.

## Avrupa liberalleri ve Osmanlı "azınlıkları"

1918 sonrasında kurulan yeni düzende Avrupa dengesinin yerini alan ve tüm dünyayı kapsayan bir alanda iki farklı yaklaşım arasında dengeyi sağlamaya çalışan Milletler Cemiyeti, 1922 yılında aldığı bir tavsiye kararıyla, bir yandan etnik, dil ve dinî azınlıkların haklarını koruma altına almaya çalışırken, diğer yandan da bu azınlıkların kendilerini idare eden devletlere vatandaşlık bağları çerçevesinde sadakat göstermesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bir anlamda liberal ve milliyetçi yaklaşımların sentezidir ki bir yandan herkese eşitliğin yetmeyeceği vurgulanırken öte yandan da topluluk bazında haklar verilmesinin meselenin azınlıkların korunmasından öte noktalara taşınmasına neden olacağı yolundaki kaygıyı dile getirmektedir. Nitekim, 1933 sonrasında Almanya'nın azınlıkları saldırganlık aracı olarak kullanması, II. Dünya Savaşı akabinde yaratılan yeni dünya düzeninde ibreyi yeniden bireysel eşitlik tarafına kaydırmıştır. Bunun bir sonucu olarak, 1966 tarihli Uluslararası Sivil ve Siyasî Haklar Sözleşmesi'nin 27. maddesinde azınlık hakları kavramı yalnızca bireysel düzeyde herkesin eşitliğinin temini alanındaki liberal yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmiştir. Günümüzde ise

bilhassa sosyalist rejimlerin çöküşü sonrasında, yeniden topluluk bazında azınlık hakları kavramına dönüş süreci başlamıştır. 1992 tarihli Birleşmiş Milletler Millî, Etnik, Dinî ve Dil Azınlıklarına Mensup Şahısların Hakları Deklarasyonu da temelde azınlık cemaatlerinin değil, bunlara mensup bireylerin haklarını tartışmakla beraber devletleri azınlık kimliklerinin korunmasına davet ederek topluluk bazında tanınma alanında bir yaklaşım değişikliğinin altını çizmiştir. Benzer bir yorumu Avrupa Konseyi'nin Kasım 1992 tarihinde imzaya açtığı Bölgesel ve Azınlık Lisanları Sözleşmesi için de yapmak mümkündür.

Batılı liberaller, Osmanlı Devleti'nin çoğunluğun dışında kalanları herkesi eşitleyerek koruma yolunda attığı adımları hiçbir zaman yeterli görmeyerek bu alanda topluluklara özel haklar verilmesi talebini sürekli biçimde tekrarlamışlardır. Cebeli Lübnan'ın nasıl idare edileceğini düzenleyen 1861 Beyoğlu Protokolü'nde şâhikasına ulaşan temsil kotaları fikri ya da 1856 Islahat Fermanı'nın sağladığı güvencelere karşın Ermeni, Rum Ortodoks ve Yahudi milletlerine verilen (kendilerinin anayasa olarak yorumladıkları) nizamnâmelerle ortaya konulan her cemaatin farklı idaresi yaklaşımı herkesi eşitlemenin Osmanlı toplumu benzeri bir yapıda gerekli korumayı sağlayamayacağı varsayımının tabiî sonuçları idiler. O kadar ki, 1875 Hersek ve 1876 Bulgar buhranları sonrasında Osmanlı Devleti'ne Bosna-Hersek Hıristiyanları ve Bulgarlara topluluk bazında haklar verilmesi, bu bölgelere kendilerinin onaylayacakları Hıristiyan valiler tayini konularında savaş tehdidi altında baskı yapan Avrupa liberalleri, 1876 Kanun-i Esasî'sini ve bu yolla herkesin eşitlenmesini yetersiz bir adım hattâ kafa karıştırmaya yönelik bir hile olarak görüyorlardı. Unutulmamalıdır ki, bu alanda Midhat Paşa'nın Odyan Efendi tarafından İngiliz Dışişleri'ne ulaştırılan "Kanun-i Esasî'nin uygulanmasının İngiltere ya da Düvel-i Muazzama'nın garantisi altına konulması" teklifi bile kabul görmeyerek topluluk bazında haklar verilmesi ve kota uygulanması talepleri tekrar ediliyordu.

Aynı derecede ilginç olan bir diğer husus, değişik Osmanlı cemaatlerinin de herkesin eşitlenmesi konusuna neredeyse tamamen ilgisiz kalırken milliyetçi zaviyeden kendi toplumlarına mahsus haklar talebini ana siyasetleri haline getirmiş olmalarıdır. Daha Kanun-i Esasî'nin ilânı öncesinde Bulgar entelektüelleri Avusturya-Macaristan benzeri ve sultanın aynı zamanda Bulgar Çar'ı olacağı bir Türk-Bulgar devleti talebinde bulunurken benzer istekler daha sonra Rum ve Arap toplum liderlerince dile getirilmişti. Bu ölçekte talepler yapamayan daha ufak cemaatler de kendilerine mahsus ve topluluk bazında haklar talebinden geri kalmıyorlardı. Nitekim, Ermeni siyasî cemiyetleri 1902 yılında Osmanlı Kanun-i Esasî'sinin yeniden uygulamaya

konmasını ve bu çerçevede sağlanacak bir eşitliği kendi cemaatlerinin geleceği için yeterli görmediklerini açık bir biçimde dile getirmişlerdi.

## AB sürecinde “azınlık hakları”

Bu bazda haklar vermenin temel sorunu bunların devletin farklı topluluklarla ve çoğunluk dışında kalan toplulukların birbiriyle olan ilişkilerinde yaratacağı zorlukta yatmaktaydı. Liberallerin değil milliyetçilerin denetimindeki etnik cemaatler temel meseleyi eşitlik mücadelesinden ziyade kendileri ile çoğunluk arasındaki bir pazarlık olarak görüyorlar ve kendileri dışındaki toplulukların haklarını neredeyse hiç göz önüne almıyorlardı. Meselâ Türk-Bulgar devleti projesi, milliyetçiler tarafından, Bulgarların durumunu ciddî biçimde iyileştirecek bir proje olarak yorumlanırken, bu diğer Osmanlı anâsırına herhangi bir kazanç sağlamıyordu. İlginç bir gelişme olarak bu milliyetçi entelektüellerin liderliğinde Osmanlı Devleti’nden ayrılarak kurulan yeni devletler de kendi bünyelerinde kalan azınlıklara haklar bahşetme hususunda hiç de istekli davranmıyorlardı. Benzeri bir şekilde Avusturya-Macaristan’ın dağılması sonrasında kurulan yeni devletler Paris Konferansı‘nda yeni bir dünya düzeni tesis etmek isteyen savaş galiplerine sınırları içinde kalan azınlıklara haklar verme konusunda ayak diremekten geri kalmamışlardı. Kamuoyumuzun gündemindeki temel konulardan birisi haline gelen Avrupa Birliği’ne katılım sürecinde “azınlıklar”ın ne gibi haklara sahip olmalarının gerektiği tartışmasında tarihî gelişmelerin ışığında göz önüne alınması gereken dört önemli husus vardır.

Bunlardan birincisi bilhassa son on beş senedir azınlıklara topluluk bazında haklar verilmesi görüşünün yeniden uluslararası camiada ağırlık kazanmaya başlamasıdır. Bunun tabiî bir neticesi olarak, günümüz Avrupa liberalleri de “çoğunluk” dışında kaldıkları ve bu nedenle ayrımcılığa uğradıklarını düşündükleri toplulukların liberal düşünceden fazlaca hoşlanmayan ve çoğunluğun kendi topluluklarındaki yansımaları olan liderleriyle çalışmak zorunda kalmaktadırlar. Bu alanda 1815-1918 arası uygulamalardan alınacak dersler sadece topluluk bazında haklarla yapılan düzenlemelerin toplumda genel eşitliği sağlamak konusunda yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

İkinci husus toplumumuzda temsilcisi oldukları topluluklar adına hak talebinde bulunanların önemli bir bölümünün meseleyi, tıpkı tarihimizdeki diğer misâllerde olduğu gibi, genel anlamda bir eşitlik sorunu olmaktan ziyade kendileriyle, kendilerini uzun süredir ezdiklerini düşündükleri çoğunluğun temsilcileri arasındaki bir mücadele olarak görmeleridir. Bu alanda kullanılan söylemlerin BulgarTürk devleti talebiyle ortaya çıkan

Bulgar milliyetçi entelektüellerininkinden pek de farklı olmaması gerçekten düşündürücüdür. Devlet kontrolünün genel anlamda azalması ve ayrımcılığın bu yolla önlenmesi yerine, devletin çoğunluk adına yaptığı uygulamanın benzerini kendi topluluklarında icra etme yetkisine kavuşmak isteyenlerin toplum genelinde liberalleşmeye katkıda bulunmaları oldukça zordur. Benzeri bir şekilde mesele belirli bir dinî grubun âdeta bir Osmanlı milleti (dinî cemaat anlamında) gibi devlet tarafından tanınması ve maddî destek görmesi değil herkesin din hürriyetinin gerçek anlamda teminidir. Devletin doğan çocuğa verilecek isimden kurban derisinin bağışlanacağı kuruma varıncaya kadar detaylara inen bir alana müdahalede bulunduğu bir toplumda asıl sorunun bu olduğu göz ardı edilmemelidir.

Buna karşılık çoğunluğun temsilcileri olarak bu denklemin diğer tarafında yer alanlar da kendilerini farklı görenlerin aslında farklı olmadıklarının ispatını toplumda eşitliği sağlamanın en kestirme yolu olarak gördükçe ve bu eşitliği sıkı devlet kontrolü altında temin fikrini müdafaa ettikçe bu alanda tatmin edici bir neticeye ulaşmak mümkün değildir. Bu alanda Viyana Belediye Başkanı Dr. Lueger'in "Kimin Yahudi olduğuna ben karar veririm." vecizesi benzeri bir yaklaşımla sonuç alınamaz. Nihayet ülkemiz siyaset yapıcılarının da bu süreci bir pazarlık, çoğunluğun zararına hak bahşı değil de toplumsal barış ve eşitliği sağlamaya yönelik bir eylem plânı olarak görmeleri ve buna inanmaları gerekmektedir. Bu sürecin bir siyasî amaca ulaşmak için zorunlu bir taviz verme olarak algılanması onun ölü doğmasına yol açacaktır.

# Ulus-devletlerde miras paylaşımı komedisi

*12/05/2004*

Ortaçağ tarihçilerinin sıklıkla vurguladıkları bir gerçek de katılımcı Ortaçağ kurumlarının ortadan kaldırılmasından kaynaklanan sorunların, imparatorlukların yarattıkları geleneğin tozu dumanı içinde unutulmuş olmalarıdır. Benzer bir şekilde, ulus-devletin yarattığı gelenek de imparatorlukların "farklıların bir arada yaşamasını" çok daha iyi sağladığı gerçeğini unutmamıza yol açmaktadır.

Farklılığın asgariye indirilmesini amaçlayan siyasetler sonucunda diğer milletlerden komşularıyla aslında gayet iyi geçindiklerini düşünen çok sayıda Bulgar, Macar, Makedon, Türk, Yunanlı doğup büyüdükleri yerlerden farklı bir "anavatan"a sığınıp yeni hayatlar kurmak zorunda kalmışlardır. Orta Avrupa'dan Ortadoğu'ya uzanan bir sahada farklıların milliyetçilik çağının başlamasıyla zorlaşan birliktelikleri, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı imparatorluklarının dağılması ile imkânsız hale gelmiştir. Bu yapıların kalıntıları üzerine kurulan ulus-devletler ise kendi karakterleri nedeniyle, zor kullanma da dahil olmak üzere, her türlü imkânı seferber ederek, kaynaşmış, farklılığı asgariye indirmiş kitleler yaratma çabası içine girmişlerdir.

## Ulus devletten kaosa mı?

Bu bağlamda yaygın olarak kullanılan "tencere dibin kara" söylemi "bütün tencerelerin diplerinin, kendi tabiatları nedeniyle, kara" olduğu hakikatini sıklıkla unutmamıza yol açmaktadır. Mukayese edildiğinde belirli ulus-devletlerin farklılık göstermeyen kitleler yaratma siyasetleri diğerlerine nazaran daha aşırı gözükebilir ama son tahlilde bunların hepsi de aynı yaklaşımın ürünüdürler. Sorun komşular değil bu zihniyettir. Unutulmamalıdır ki, yalnızca Yunanistan, Bulgaristan, Türkiye üçgeninde yirminci yüzyılın ilk yirmi beş yılında iki buçuk milyon insan geride doğup büyüdükleri şehirleri, tarlalarını, dükkanlarını, atalarının mezarlarını bırakarak ulus-devlet sınırları içindeki "anavatan"larına hicret etmek zorunda kalmışlardır.

Farklılığın devlet için zararlı olduğunu düşünen, aynılığı yücelten ve farklılara "içimize yerleştirilmiş potansiyel hainler" muamelesini reva gören bu zihniyet kendi siyasetlerini ulus-devlet olmanın ve milliyetçiliğin gereği olarak sunarken diğer toplumlardaki benzer uygulamaları insanlık dışı eylemler sınıflamasına dahil etmiştir. Meselâ, Yunanlıların, Makedon azınlığı Yunanca soyadları almaya zorlaması, Makedonların aslen Bulgar olduğunu

savunan Sofya basınında sert biçimde eleştirilirken, Bulgaristan'daki benzer uygulamalar zorla Müslümanlaştırılmış etnik kardeşlerin gerçek kimliklerine kavuşturulması gibi bir tez çerçevesinde alkışlanmış, Küçük Asya Helenizm'inin dramına ağıtlar yakılırken, Selânik gibi etnik Yunanlıların şehir nüfusunun ancak % 30'unu meydana getirdikleri merkezlerin "kurtarıldıktan" sonra nasıl farklılıktan arındırıldıklarına ya hiç değinilmemiş ya da suç dış güçlere havale edilmiş, nihayet Batı Trakya'daki baskıcı uygulamalar eleştirilirken İstanbul Rumlarının maruz kaldıkları zorlukların müsebbibi olarak "Kıbrıs ve anavatanlarındaki etnik kardeşler" gösterilmiştir.

Bu alandaki ikili standart "anavatan" dışında kalan "etnik kardeşler"e yönelik beklentilerde de kendisini göstermiştir. Atina, Batı Trakya Türklerinin her şeyden önce Yunan vatandaşı olmalarını beklerken, İstanbul Rumlarını Helenizm'in son kalelerinden birisinin savunucuları olarak mütalâa etmiş, Ankara'nın tavrı da bundan farklı olmamıştır. Benzer bir şekilde, Türk ve Yunan asıllı Kıbrıslıların anavatanlarıyla en ufak bir anlaşmazlığa düşmeleri her iki tarafça da nankörlük ve onun da ötesinde hainlik olarak yorumlanmıştır. Farklılığa yaklaşımlarındaki zihniyet bakımından birbirine benzemekle beraber birbirlerinden bu zihniyetin uygulamaya yansıyan sertliği konusunda ayrılan ulus-devletlerin hemen hepsi de "en fazla haksızlığa uğrayan millet/etnik grup" psikolojisini sahiplenmişlerdir.

## Mağduriyet polemikleri…

Bulgar milliyetçiliği 1878 sonrasında Bulgaristan'a bırakılan sahada Müslümanların nüfusun yarısını teşkil etmesi üzerinde kafa yormaktan ziyade "Batı Bulgaristan" olarak adlandırdıkları Makedonya ile Edirne, Selânik gibi Osmanlı vilâyetlerinin nasıl olup da "anavatandan" koparıldığına ağıt yakarken, Suriye idarecileri, Stalin'in bile Türkiye'ye bırakılması gerektiğini düşündüğü sınırın kendi taraflarından ziyade karşı tarafındaki Araplar ve Büyük Suriye'ye dahil olması gerektiğini düşündükleri Lübnan'la meşgul olmuşlardır.

Kendisini kültür mirasının önemli bir bölümünü reddettiği imparatorluğun siyasî mirasçısı olarak gören Türkiye de benzer şekilde Ege adalarının Yunanistan'a verilmesini hep kendi aleyhine çalışmış Batı'nın bir oyunu olarak görürken, bu adaların geleceğinin belirlenmesinde ağırlıklı rol oynaması gerekenin nüfus yapısı değil de coğrafî konum olduğunu savunmuş, buna karşılık Musul'un kaderinin tespitinde nüfus oranlarının belirleyici olmasını talep etmiştir. Benzeri şekilde, Irak'ın uluslararası gündeme her gelişinde Dışişleri'ndeki Musul dosyası raftan indirilirken, Osmanlı

Sadareti'nin Arabistan Vilâyâtı kategorisine soktuğu yerlerin sınırın hangi taraflarında yer aldığı dikkate değer bir konu olarak görülmemiştir.

Ulus-devlete geçişi on dokuzuncu asırda başlayan milliyetçilik mücadelelerinin sonrasında gerçekleştiren ve tarihi bu mücadeledeki koşullar çerçevesinde yorumlayarak yeniden yazan Osmanlı mirasçısı ulus-devletlerin hepsinin de miras paylaşımında en büyük haksızlığa uğradıklarını düşünmeleri aralarında mevcut sorunların çözümünün önünde zannedilenden de büyük bir engeli oluşturmaktadır. En yakın misâl olarak verilebilecek Kıbrıs meselesinde çözüm amaçlı paketler tartışılırken kullanılan "Helenizm'in yenilgisi/zaferi" "Yeni bir Girit" benzeri söylemler ve en fazla haksızlığa kimin uğradığını ispat yolunda sarf edilen gayretler bunun göstergesidir. Osmanlı toplumunun ulus-devletleri olgunluk çağına erişmiş iki mirasçısının halen aralarındaki meseleleri bu söylemin dışına çıkarak tartışamamaları, üzerinde iki toplumun yaşadığı bir adanın idarî yapısının belirlenmesi konulu bir tartışmanın asırlık sloganlarla yapılması bu psikolojik eşiği aşmanın zannedildiği kadar kolay olmadığını göstermektedir.

Bu psikolojik eşik aynı zamanda bölgedeki gergin ilişkilerin de fazla gündeme getirilmeyen nedenlerinden birisini oluşturmaktadır. Neredeyse tüm bölge ülkelerinin tüm komşularıyla neden kanlı bıçaklı olduklarını açıklamak için kullandıkları "kötülüğümüzden başka bir şey düşünmeyen, geçmişten günümüze aleyhimize yayılmaya çalışan düşmanlarla çevrili olmak" söylemi sorunların üzerinde bir sorun olma karakterini haizdir. Bunun ve mağduriyet psikolojisinin aşılması ile diğer toplumlardaki bireylerin de benzeri trajedileri yaşadıklarının kabulü meselelerin halline zannedilenden çok daha fazla katkıda bulunacaktır. Demokratikleşme bu sorunların aşılmasında önemli rol oynayabilir; ancak Kant'ın daha 1795'te ileri sürdüğünün aksine, uluslararası sistemde demokrasilerin ağırlık kazanması ebedî barışı sağlamayabilir. Buna karşılık, demokratikleşmenin yanı sıra gerek kökleşmiş ulus-devletlerin geçirdikleri evrim sonucunda farklılığa bakışın değişmesi, gerekse de ulus-devlet üstü yapılara geçiş sürecinin hızlanması bu konuda köklü bir değişimin kapıyı çalmakta olduğu umudunu uyandırmaktadır.

# Cumhuriyet’in Getirdikleri ve Irak’taki Osmanlı İdaresi

*05/11/2003*

Cumhuriyet Bayramı dolayısıyla her sene olduğu gibi bu yıl da günün “manâ ve ehemmiyetine” uygun açıklamalar yapıldı. İlginç olan, Cumhuriyet’imizin sekseninci yıldönümünde yapılan açıklamaların yirminci yıldakilerden farkının günün “manâ ve ehemmiyetini” değil de “anlam ve önemini” dile getirmekle sınırlı kalmasıydı. Bir kez daha en yetkili makamlar tarafından Cumhuriyet’in nasıl olup da bir “ümmet”i “millet” haline getirdiği, hiçbir söz hakkı olmayan “teb’a”yı nasıl “vatandaşlara” dönüştürdüğü yeniden tekrarlandı. Bir tesadüf eseri olarak bu açıklamalar yapıldığı sırada Irak’taki Amerikan yönetiminin lideri Paul Bremer de, Irak’ta Türk askeri konuşlandırılması konusunda yaşanan tartışmaya ilişkin yorumunda sorunun temelinde Irak’ın “Osmanlı sömürgesi” geçmişinin yattığını savundu. Cumhuriyet’in yukarıda zikrettiğimiz değişiklikleri nasıl gerçekleştirdiğini dile getiren makam sahipleri ve benzeri fikirleri gazete köşelerinde okuyucularına aktaran yazarlar bu yoruma sert tepki göstererek Bremer’i tarihi iyi bilmemek, hattâ bunun da ötesine giderek onu bilinçli olarak tahrif etmekle suçladılar.

Bu iki misâl tarihin geçmişi anlama konusunda, tıpkı kendisi gibi bize yardımcı olan jeoloji benzeri bir bilimden farklı olarak, belirli vak’aların nasıl, ne sırayla ve ne gibi nedenlerden dolayı meydana geldiklerini tespit etmenin ötesinde bir işlev gördüğünü göstermeleri bakımından ortak nitelik taşımaktadır. Tarih sürekli bir biçimde yaratılır ve yorumlanır. Tanzimat’ın ne gerçekleştirdiği, ya da ne gibi bir karakter taşıdığı konusunda 1860, 1880, 1930 ve 1940 tarihlerinde çok farklı resmî söylemler gündemde olmuştur. 1860 yılında Tanzimat’ın devleti yeniden dirilttiği düşünülürken, yirmi yıl sonra devleti borç batağına ve dış siyasette teslimiyetçiliğe mahkûm ettiği yaygın kabul görmeye başlamış, 1930’da Tanzimat “zihniyetinin” başarısızlığı vurgulanıp, Cumhuriyet’e yol açtığı fikri kesinlikle reddedilirken, on yıl sonra Tanzimat, tüm başarısızlıklarına rağmen, böyle bir başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Başka bir deyişle siyasette meydana gelen her temel değişme tarihin yeni bir yorumunu da beraberinde getirmiştir.

Benzeri bir değişikliğin neden Cumhuriyet yorumunda gerçekleşmediği şüphesiz ilginç bir konudur. Osmanlı geçmişinin nasıl olup da monolitik, altı yüzyıl gibi sayısız değişimlerin yaşandığı bir zaman diliminde değişmeyen

kurum ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sürdürmüş bir yapı olarak sunulduğunu anlamak hiç de kolay değildir. 1876'da başkentinde bir parlamento toplamaya muvaffak olmuş, 1908–1913 arasında, zorlukla da olsa çoğulcu sistemi yaşatabilmiş, siyasal toplantılarda konuşmaların "Osmanlı Vatandaşlarım" hitabıyla başladığı, "Hakimiyet–i Milliye" kavramının gazete ismi olacak kadar popülerleştiği bir toplumun nasıl "ümmet" (bu kavramı Cumhuriyet öncesi dönemi tavsif için kullananların nasıl bir toplumsal örgütlenme biçimine atıfta bulunduklarını anlamak oldukça güçtür. Gözlenen bu kavramın yeni bir anlam yüklenerek günümüzde mevcut bazı Arap ülkelerindeki yapıya işaret etmek amacıyla istimal edildiğidir.) olarak görülebildiğini kavramak da aynı derecede zordur. Gene bu görüşleri ileri sürenlerin zanlarının aksine, Cumhuriyet kimsenin dinî kitaplar dışında bir şey okumadığı bir toplumu değil, Draper'in din–bilim çatışması konusundaki eserinin en çok satan kitaplar listesine girdiği, Ludwig Büchner materyalizminden, Haeckel Monizmine varan düşüncelerin yoğun biçimde tartışıldığı bir yapının yerini almıştır. Hiç kimsenin teb'a olarak hiçbir hakkının olmadığı, Cumhuriyet içindeki anlamıyla hukukun bulunmadığı varsayılan bir yapıda, nasıl olup da Şûra–yı Devlet'in, Birinci Dünya Savaşı'nın en zor günlerinde, düşmana destek olan Arap aşairine ait malların devlete destek veren kabilelere dağıtılması gibi bir hükümet talebini Kanun–i Esasî'ye aykırı bularak kabul etmediğini ve böylesi bir uygulamayı durdurduğunu anlamak da mümkün değildir. Unutulmaması gerekir ki, Cumhuriyet hakkında yapılan "saltanat–ı meşrutadan cumhuriyet–i mutlakaya inkılâb" edildiği yorumu insafsız bir eleştiri olmakla beraber önemli bir hususa işaret etmekteydi.

Bu denli basit gerçekler ışığında belirttiğimiz Cumhuriyet yorumlarda ısrar edilmesinin sadece bir aydın tembelliği ile açıklanabilmesi mümkün değildir. Bunun aslî nedeni, geçirdiği sınırlı evrime karşın, temel söylemini değiştirmemekte direnen bir siyasal yapının kendi meşruiyeti açısından böyle bir yorumu tercih etmesidir. Dolayısıyla bu alanda temel bir değişiklik meydana gelmediği sürece Cumhuriyet bayramlarında aynı görüşler tekrar edilecektir. Ancak böylesi bir değişim sonrasında Cumhuriyet'in getirdikleri anlamlı bir biçimde ortaya konulurken, gereksiz bir hayalet yaratılıp ona hücum edilmeyecek, daha da önemlisi, tıpkı günümüz Fransa'sında Jacoben uygulamaların değil, insan hakları beyannâmesinin sahiplenilmesi gibi, Cumhuriyetin topluma yaptığı hiç de küçümsenemeyecek ve toplumun ezici bir çoğunluğu tarafından benimsenen katkıları ön plâna çıkarılabilecektir. Kendilerine, İngiliz ve Fransızlar tarafından meşruiyet sağlamak amacıyla aktarılan Osmanlı geçmişi yorumunu içselleştirerek daha da ileri bir noktaya götüren Arap milliyetçi rejimlerinin bu konudaki görüşlerini değiştirmeleri

için de benzeri bir değişime gerek duyulduğu şüphesizdir. Tarih, iyi tarihçilerin çalışmalarıyla değil, ancak böylesi değişimler sonrasında yeniden yaratılmakta ve yorumlanmaktadır.

# Yeni cumhuriyetçilik

*01/12/2004*

Ülkemizde son yıllarda "cumhuriyet"in yeni anlamlar yüklenerek kavramsallaştırılması toplumumuzda anlamsız bir gerginlik yaratmaktadır.

Régis Debray'nin, her ikisi de 1989 yılında yayınlanan, Que vive la République (Yaşasın Cumhuriyet) kitabı ve başlığı "Cumhuriyet ya da Demokrasi" olarak tercüme edilebilecek Le Nouvel Observateur makalesinde ortaya koyduğu tezden esinlenen bu hareketin savunucuları toplumun idealinin "karşı-devrimci"lik aracı olarak olarak gördükleri demokrasi değil, bu yeni anlamıyla, "cumhuriyet" olması gerekliliğine işaret etmektedirler.

İlginçtir ki, toplumumuzda ortaya çıkan ve kendisini "ulusalcı" sıfatıyla tavsif etmeyi uygun gören bir fikrî cereyanın temsilcileri kendileri gibi Marxist gelenekten gelen, Che Guevara ile silah arkadaşlığı yapmış, Amerika karşıtlığını, bu nedenle, Miloşeviç'i savunmaya vardırmış ve nihayet 1990'da kaleme aldığı de Gaulle methiyesiyle Fransız solu ile milliyetçi sağını cumhuriyetçilik paydasında birleştirmeye çalışmış olan Debray'nin bu konudaki yorumlarından hareketle yeni bir tez ortaya koymuşlardır. Debray'nin Kuzey Afrikalı Müslüman kız öğrencilerin okullarda başlarını örtmeleri konusunda 1989 sonbaharında ortaya çıkan tartışmada, dört sol entelektüelle beraber, kaleme aldığı mektupta, sosyalist eğitim bakanı Lionel Jospin'e "İhtilâlin ikiyüzüncü yıldönümünün Cumhuriyet eğitiminin Münih'i olup olmadığını geleceğin söyleyeceği" ihtarında bulunması herhalde toplumumuzda benzer ifadeleri değişik anlamlarla yüklü olarak kullanan söz konusu çevrelerin aradıkları düşünürü buldukları zehabına kapılmalarına neden olmuştur.

## Cumhuriyet demokrasinin alternatifi mi?

Debray'nin fikirlerinin tam anlamıyla anlaşılmadan ve her aşamada biraz daha vülgarize edilmesi sonrasında yaratılan yeni "cumhuriyetçilik", temel olarak, ülkemizde 1950 (ya da 1938) sonrasını bir "karşı-devrim" süreci olarak görmekte ve bu tarihten önce var olan düzeni ise "gerçek cumhuriyetin altın çağı" olarak tanımlamaktadır. Bu anlamıyla cumhuriyet bir siyasî rejim olmanın ötesinde bir toplumsal ideal ve inançlar bütünü haline gelmekte ve yozlaşmış bir avamfiripliğin yaldızlanmasından başka bir şey olmadığı varsayılan "demokrasi"nin alternatifi olmaktadır. Bu nedenle bu tezin müdafiilerine nazaran toplumun ideali "demokrasi" ya da "demokratikleşme"

değil “cumhuriyet” ve onun üzerine inşa edildiği ilkelerin korunması olmalıdır. Gene aynı mantıktan hareketle toplum bu iki zıt ideali bağdaştırma gibi anlamsız bir gayretin içine girmektense cumhuriyetin üniversel değerlerini demokrasinin yerelleştirici sapmalarına karşı müdafaa etmelidir.

Bu tezin ilk sorunu Debray’nin yoğun eleştiriler getirdiği post-modern demokrasinin başlangıç tarihi olarak 13 Mayıs 1968 tarihini seçmesidir. Mediolojinin kurucusu kabul edilen Debray bu tarihin geçmiş ve günümüz medyatik toplumları arasındaki sınır olduğunu iddia etmekte ve temelde akla, kanunlara, bu kanunlarla kurulmuş kurumlara dayanan üniversel cumhuriyetin, üretim ve mülkiyet ilişkileriyle medyaya dayanan, bir kurum olarak “din” ile uzlaşan, parti liderlerinin egemen olduğu ve gitgide yerelleşen demokrasiye tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu tez Türkiye’ye uygulanırken sıklıkla bu çağdaş medyatik toplum bağlantısı tamamen bir kenara bırakılmakta ve sınır 1938 ya da 1950 gibi Debray’nin pek de düşünmediği tarih ve toplumsal düzenlerinde kesimlere tabi tutulmaktadır.

Yeni Türk cumhuriyetçiliğinin bir diğer ciddî kuramsal zaafı da tıpkı Debray’nin Fransa misâlinde var olduğu gibi özgün bir “cumhuriyet” fikri üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Debray, meselâ ABD’deki anlamıyla, cumhuriyetin, bu kavramın Fransa’daki “gerçek” uygulamasıyla pek de ilişkisi olmadığını iddia ediyordu. Ona göre bu nedenle Alexis de Tocqueville bile cumhuriyetçi olmayıp basit bir demokrattı. Halbuki son kırk senedir Amerikan cumhuriyetçiliği üzerine yapılan çalışmalar, ondokuzuncu yüzyıl başlarının moda konularından biri olan Fransız ve Amerikan devrimleri karşılaştırılması çalışmalarının kaba sonuçlarının pek de anlamlı olmadıklarını ortaya koymuşlardır. Diğer bir deyişle bu araştırmalar, Amerikan cumhuriyetçiliğinin ünlü “Locke et praetera nihil” deyimiyle varsayıldığının aksine sadece Locke’un tezlerine dayanan muhafazakâr bir ideoloji olmadığını, en azından Fransa cumhuriyetçiliği kadar insan hakları temeline dayandığını ispat etmişlerdir.

## Fransız İhtilali’yle kurulan bağ…

Yeni araştırmaların eleştirdiği klâsik çalışmalar, Fransız İhtilâli’nin insan hakları temelinde gerçekleştirilen bir eylem ve sonrasında bu temele dayananak kurulan bir cumhuriyetçiliğe zemin hazırladığını iddia ediyorlardı. Buna karşılık Amerikan Devrimi, anavatanın kendilerini Britanya teb’ası olarak tanımamasına isyan eden müstemleke ahalisinin aslında yeni haklar talep etmeyen, bizzat hükümet tarafından anavatanda bahşedilmiş hakları almak ve kültür miraslarını korumak amacıyla gerçekleştirdikleri

muhafazakâr bir ayaklanmaydı. Dolayısıyla bu ülkede ortaya çıkan cumhuriyetçilik de temelde muhafazakâr bir fikrî zemine oturtulmuştu. Yeshua Arieli'nin başını çektiği akademisyenler bu yaklaşımın ne kadar anlamsız olduğunu ciddî metin tahlilleriyle ispat etmişlerdir. Bu çalışmaların ortaya koyduğu gibi, Amerikan cumhuriyetçiliği de en az Fransız misâli kadar insan hakları temeline dayanıyordu. Bu araştırmalar ayrıca Fransız sol entelektüellerinin temel tezlerinden birisi olan "insan hakları" ile "birey hakları" kavramları arasında ciddî farklılıklar bulunduğu iddiasının da, âmiyâne tabirle, bir entelektüel mugalata olduğunu ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı, Fransız deneyimini insan hakları temeline dayalı üniversel bir cumhuriyetçiliğin yegâne misâli olarak ortaya koymak, bunun da ötesinde, bu uygulamanın dışında kalan her türlü yaklaşımı kavramın yozlaştırılması biçiminde yorumlamak yaklaşımı bir "cumhuriyet" kültü yaratmaktan başka bir şey değildir. Benzer şekilde, Debray'nin Fransız lâikliğine benzemeyen bir sekülarizme dayanmasından dolayı Amerikan cumhuriyetçiliğini gerçek anlamda cumhuriyetçi bir ideoloji olarak kabul etmemesinin de anlamlı bir dayanağı yoktur.

Yeni cumhuriyetçiliğin Türkiye modeli yaratılırken ortaya Debray'nin kendi tezinin taşıdığı temel zaaflara ilâveten Osmanlı/Türk tarihinin gerek bilgisizlik gerekse de bilinçli çarpıtma nedeniyle gerçek dışı yorumundan kaynaklanan sorunlar çıkmaktadır. Her ne kadar cumhuriyetimizin kurucu kadrosu Fransız İhtilâli'ne atıflar yaparak bir "Fransa 1789-92/Türkiye 1919-23" tablosu ortaya koymaya çalışmışlarsa da bu tablonun fazla anlamlı olmadığını belirtmek için basit bir tarih bilgisi yeterlidir. Bizzat adının da ortaya koyduğu gibi Millî Mücadele söyleminden bir cumhuriyetçi insan hakları mücadelesi yaratmanın zorluğu bir yana, 1919 yılı koşullarında seçimlerin yapılarak sultan ve müttefiklere muhalefet edenlerin meclis çoğunluğu sağladıkları bir yapıyı 1789 Fransası ile karşılaştırmak hiç de kolay değildir. Ayrıca 1908 sonrasında hakimiyet-i milliye kavramının gazete adı olacak kadar popüler olduğu, 1913'e değin daha sonra otuz yedi yıl yaşanması mümkün olmayacak bir basın hürriyetinin bulunduğu bir ortamla ihtilâl arefesindeki Fransa arasında paralellikler kurabilmek de oldukça zengin bir muhayyile gerektirmektedir. Bu anlamda Fransa ve hattâ uzun süre Yunanistan'da anlamlı olabilen bir cumhuriyetçiler ve karşıtları tartışması, günümüzde böyle bir karşıtlığın bulunmadığı toplumumuzda, olmayan bir kavga üzerine yorum yapmanın ötesine gidememektedir. Ancak bunların da ötesinde günümüzde bu temele dayanan bir cumhuriyetçilik yaratılmasının en önemli sorunu Gustave Le Bon seçkinciliğini temel ideolojik taşlarından birisi olarak gören Türk cumhuriyetçiliğinin aynı zamanda Fransız İhtilâli ve cumhuriyetçiliğinin diğer bir toplumdaki uygulaması olarak görülmesidir.

Halbuki, modern Türk resmî ideolojisini derinden etkileyen Le Bon'un "Fransız İhtilâli ve İhtilâllerin Psikolojisi" adlı eseri bu harekete seçkinci bir zâviyeden en sert eleştirileri yönelten çalışmalardan birisiydi.

Türk toplumunun 1919-1923 arasında gerçekleştirdiği mücadelenin ve elde ettiği sonucun küçümsenecek bir yanı yoktur ama bundan 1789 sonrasında Fransa'da gerçekleşene benzer bir dönüşüm çıkarmak ve gerçek dışı tarihî temellere oturtulan bir radikalizm, seçkincilik ve siyasetle demokrasi karşıtlığını "cumhuriyetçilik" olarak topluma dayatmak, anlamsız bir tartışmayla, zaten gereğinden fazla sorunu mevcut olan, toplumumuzu yormaktan başka bir şey olmadığı gibi tarihi de ideolojinin hizmetinde çarpıtmaktır. Bunun da ötesinde yıllardır bu toplumun fertlerini birleştiren cumhuriyet kavramına bölücü bir anlam yüklenmesi herhalde hiç kimsenin üzerine almaması gereken bir vebâldir.

# Batılılaşma Yolunda Kimlik Arayışı

*14/10/2003*

Günümüzde yaygın olarak kabul gören tezlerden birisi de sömürge geçmişi olmaması ve iki yüz seneyi aşan Batılılaşma çabaları nedeniyle Türkiye'nin Batı ile ilişkilerinin bölge ülkelerinden büyük farklılık gösterdiğidir. Ancak, bu ilişkilerin tarihine bakış bizi oldukça farklı sonuçlara götürmektedir. Osmanlı ve Türk Batılılaşma hareketleri incelendiğinde göze çarpan en önemli hususlardan birisi bu girişimlerin başlangıçlarından itibaren bir aşk/nefret ikilemi içinde gerçekleştirilmeye çalışılmış olmalarıdır. Yüzyıllarca "Avrupa" ve "Frenk" kavramlarıyla "öteki"ni tanımlayan bir toplumun seçkinleri aynı şekilde kendisini "öteki" olarak gören bir yapıyı taklit etme, belli alanlarda ona benzeme uğraşına bir mücadele olarak başlamışlar, daha ilginci, bu alanda kazanılan başarılar ve benzerliğin artması ilişkiye bakış açısını çok az değiştirebilmiştir. Günlük dilde kullanılan pek çok deyim, ülkemiz temsilcilerinin Avrupa takımları arasında düzenlenen turnuvalarda oynadığı maçlarda seyircilerin "Avrupa"nın sesimizi duymasını talep eden tezahüratları, "öteki"nin eskinin tersine üstün ve olumlu niteliklerle donatılmakla beraber halen bu kategori dışına çıkmadığını gösteriyor. Aynı şekilde, Valéry Giscard d'Estaing gibi liderlerden, kamuoyu anketlerinde "Türkiye Avrupalı mıdır?" sorusuna olumsuz cevap veren pek çok ortalama Avrupalıyı kapsayan bir yelpazedeki bireyler halen Türkiye'de "öteki"ni görmeye devam etmektedirler.

## Aşk-nefret ilişkisi

Günlük dilde kullanılan pek çok deyim, ülkemiz temsilcilerinin Avrupa takımlarıyla oynadıkları maçlarda seyircilerin "Avrupa'nın sesimizi duymasını talep eden tezahüratları, "Öteki'nin eskinin tersine üstün ve olumlu niteliklerle donatılmakla beraber halen bu kategori dışına çıkmadığını gösteriyor. Aynı şekilde, Valery Giscard d'Estaing gibi liderlerden, kamuoyu anketlerinde "Türkiye Avrupalı mıdır?" sorusuna olumsuz cevap veren pek çok ortalama Avrupalı'yı kapsayan bir yelpazedeki bireyler, halen Türkiye'de "Öteki"ni görmeye devam etmektedirler.

Osmanlı/Türk Batılılaşmasının yukarıda belirttiğimiz niteliği, hayranlık duyulan ve "tefevvuk" olarak görülen bir yapıyı taklidi âdeta bir aşk ilişkisi haline getirirken, hep "önyargılı" ve "gizli emelleri" bulunduğu iddia edilen monolitik bir "Avrupa"ya da nefretle yaklaşma sonucunu doğuruyordu.

Batılılaşma ve Osmanlı Devleti'ni Avrupa dengesinin üyesi haline getirme çabalarının en önde gelen isimlerinden Fuad Paşa dahi, nükte olarak söylese de Avrupalıların dışarıdan "devleti yıkmayı" düşündüklerini dile getiriyordu. Bunun sonucunda bir yandan askerî ıslahat, devlet bürokrasisinin ve eğitim kurumlarının Avrupa modelinde yeniden örgütlenmesi için elden gelen tüm gayret gösterilirken, öte yandan Avrupa düvel–i muazzaması tarafından talep edilen idarî "ıslahat" hep verilecek bir taviz olarak görülüyor ve zannedilenin tersine Batılılaşmanın en önde gelen isimleri olan devlet adamlarınca dahi kerhen icra ediliyordu. Nitekim, 1856 Islahat Fermanı ile gayrimüslim teb'aya tanınan haklar pek çok Osmanlı devlet adamı tarafından, Paris Anlaşması ile Tanzimat ricâlinin rüyalarını gerçek yapan Avrupa dengesinin üyesi haline gelme ve devletin "temamiyet–i mülkiyye"sini bu dengenin üyelerinin kolektif garantisi altına sokma karşılığında "ödenen son bir bedel" olarak görünmüştü. İşin ilginç yanı, Avrupa siyasetçilerinin önemli bir bölümünün de "stratejik önemi bulunan" ve "büyük pazar" olma özelliği taşıyan Osmanlı Devleti'ne bu nedenlerden ve kendi kamuoylarının aleyhte yaklaşımından dolayı ancak ıslah edilerek katlanabilir hale getirilebilecek "öteki" olarak bakmalarıydı. Bu yaklaşımların tabiî bir sonucu olarak ne "ıslahat" ne de "toprak bütünlüğü garantileri" gerçeklik arz ediyordu. Yeni düzenlemeler çerçevesinde kilisesine madenî çan takmak isteyene vali bu eylemin toplumda kargaşa yaratabileceği gerekçesiyle karşı çıkıyor, buna karşılık "Osmanlı temamiyet–i mülkiyyesi"nden kastedilenin günümüzdeki "Irak'ın toprak bütünlüğü" söyleminden farklı olmadığı kısa sürede anlaşılıyordu.

## Yeni dönem eskinin tekrarı

Başta Namık Kemal Bey olmak üzere Yeni Osmanlılar belki de bu aşk/nefret ilişkisini en iyi biçimde ortaya koyan bir entelektüel hareketi gerçekleştirmişlerdi. II. Abdülhamid de, zannedilenin tersine, uyguladığı siyasetlere bakılacak olursa benzer bir yaklaşım içerisinde olmuştu. Bir "Uhuvvet–i İslâmiye Cemiyeti" kurarak Müslümanları Avrupalılara karşı örgütlemeye çalışan, en mümtaz Türk pozitivisti olarak tanınan, Ahmed Rıza Bey'den başkası değildi. Kendisinin "Batı'nın Doğu Siyasetinin Ahlâkî İflâsı" adlı Fransızca eserinin 1979 yılında Tunus'ta yeniden basılarak en çok satan kitaplar arasına girmesi şüphesiz bir tesadüf eseri değildir. Aynı şekilde modern dönemde bir büyük Avrupa devletinin Avrupalı olmayan bir güç tarafından mağlup edildiği ilk savaş olan 1904–1905 Rus–Japon harbinin tüm Osmanlı ülkesinde bayram sevinci yaratması, bazı entelektüellerin çocuklarına muzaffer Japon general ve amirallerinin isimlerini vermeleri de Japonya'nın daha az "öteki" olarak görüldüğünün ilginç bir misâliydi.

İmparatorluğun son yıllarında, Balkan Harbi sonrasında, Batılılaşmayı savunan Osmanlı entelektüelleri bunun nasıl icra edilmesi üzerine ilginç bir tartışmayı başlatmışlardı. Harp öncesinde Avrupa düvel–i muazzamasının iki tarafa verdiği kolektif nota ile ‘status quo’ değişikliğini tanımayacaklarını ilân etmelerine karşın Osmanlı hezimeti sonrasında sözlerinden vazgeçmeleri, Batılılaşmanın en ileri gelen ideologlarından bir bölümünü bir “Şime–i Husumet” siyasetini tavsiyeye götürmüştü. İlginçtir ki, kendilerine karşı “Şime–i Muhabbet” tezini müdafaa edenler, gerek entelektüel tartışma ve gerekse de siyasî lider kadrosunu etkileme alanlarında yenilgiye uğramışlardı.

Milletlerini “mazlum” ve Batı tarafından suiistimâl edilmiş bir varlık olarak tanımlayan ve Avrupa ile aşk/nefret ilişkisini belki de tüm geçmiş Osmanlı liderlerinden daha yoğun biçimde yaşayan modern Türkiye’nin kurucuları da yukarıda belirttiğimiz entelektüel çizgiyi devam ettirmişlerdir. Bunun günümüz Türkiye’sine yansıması “öteki”ne güvenmemek, onu monolitikleştirmek, onun gerçek niyetinden hep kuşku duymak; ama onun gibi olabilmek yaklaşımının gördüğü rağbet şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Tek fark, “öteki”nin ne olduğu konusunda var olan bir kanaate karşın kendinin ne olduğunun artık bilinmemesidir.

# Osmanlı geçmişi ve dış siyaset yapımı

*27/04/2006*

Osmanlı, geçmişiyle sürekli bir aşk-nefret ilişkisi yaşayan Türk toplumunun bu alandaki devamlılık-kesinti yaklaşımı süreç içinde ciddi değişimlere uğramıştır. Cumhuriyet sonrasında, ilk olarak Yunanistan'daki Tourkokratia benzeri bir Osmanlı parantezi yaratan Türk resmî ideolojisi bu "karanlık dönemi" tıpkı Macar, Bulgar ya da Yunan toplumlarının yaptığı gibi tarihinin dışına itmeye çalışmıştır. Bu, genellikle varsayıldığının aksine, bir devr-i sabık (ancien régime) yaratmanın oldukça ötesine giden bir yaklaşımdır. Diğer bir ifadeyle, Türk resmî ideolojisi sadece Cumhuriyet öncesi rejimi eleştirmekle kalmamış, tüm Osmanlı geçmişini Türk tarihinin olağan gelişme sürecini bozan karanlık bir çağ olarak mütâlaa etmiştir. Bunu sağlamak için, bir yandan Orta Asya ve Anadolu'da Osmanlı öncesi parlak geçmişler yaratılırken diğer yandan da Osmanlı'dan koparak, ona isyan ederek doğduğu savunulan bir Cumhuriyet kutsanmıştır.

1938 sonrasında bu tez bir ölçüde yumuşatılarak devamlılık tezi bâzı sınırlamalarla benimsenmiş ve Osmanlı geçmişi, tarihimiz içine yeniden alınmakla birlikte devr-i sabık vurgusu ön plâna çıkarılmıştır. Nitekim devamlılık tezine dönüşün ilk ciddi ürünü olarak 1940 yılında yayınlanan Tanzimat kitabı, Tanzimat'ı, Cumhuriyet'in doğuşuna yol açan gelişmeler zincirinin mühim halkalarından birisi olarak kabul etmekle birlikte eserin konuya yaklaşımı "Neden Tanzimat, Cumhuriyet'in başardığı büyük dönüşümü gerçekleştiremedi?" olmuştur. 1946 sonrasında çok partili siyasî hayata geçilmesi ve bilhassa 1950 yılında gerçekleşen iktidar değişikliği sonrasında devr-i sabık, Mütareke Dönemi ve II. Abdülhamid rejimi ile sınırlandırılmış, yakın tarih tartışma dışı tutulmuş, geri kalan Osmanlı tarihi ise yeniden sahiplenilmiştir. İstanbul'un fethinin 500. yıldönümü kutlamalarında en belirgin yorumunu bulan bu yaklaşım, toplumun parlak geçmişini Hattusilis çağından Fatih Sultan Mehmed dönemine getirerek tarihî karadelik tezini bütünüyle bir kenara atmıştır.

Daha sonra süreç içinde bir yandan Cumhuriyet sonrası resmî ideolojisinin tarih tezi ve onunla bağlantılı yorumlar bir kenara bırakılırken bir yandan da devr-i sabık olarak yorumlanan dönemler ve yakın tarih tartışmaya açılmıştır. Osmanlı geçmişinin rehabilitasyonu olarak tavsifi mümkün bu yaklaşım bir anlamda topluma hafıza da kazandırmıştır. Meselâ, kendilerini Hitit tabletlerindeki serbest ticaret savunucusu tüccarlarla özdeşleştirmek alanında

ciddi sıkıntılar çeken Türk liberalleri, Sabahaddin Bey'in "Teşebbüs-i Şahsî" tezinde köklerini bulduklarını düşünmüşler, 1960 sonrası Türk sosyalistleri hareketlerinin geçmişini iştirakçi Hilmi Bey'e kadar götürmüşler, daha yakın dönemde ise kendilerini "ulusalcı" olarak tavsif edenler 'Doğu Sorunu'nda (Eastern Question anlamında) günümüz Avrupa-Türkiye ilişkisinin geçmişini bulduklarını düşünmüşlerdir.

## Osmanlı mirâsçısı olarak dış siyaset

Osmanlı geçmişinin yeniden tarihimizle eklemleştirilmesinin, toplumsal hafızanın yeniden yaratılması (Türkiye gibi bu hafızanın hatırı sayılır bir süre kaybettirildiği ve bu alanda kullanılacak araçlarının ortadan kaldırıldığı bir toplumda bunun ne denli zor ve keyfîliğe açık olduğu pek tabiî izahtan varestedir) dışında doğurduğu en mühim netice yukarıdaki misâllerin bâzılarının da gösterdiği gibi günümüzle romantize edilen Osmanlı geçmişi arasında anlamlı olmayan benzerlikler kurulması ve günümüz için imparatorluk siyasetleri tasarlanmasıdır.

Bu alanda Osmanlı siyasetlerinin temel alınmasını destekleyerek neo-Osmanlı bir yapı tahayyül edenlerin, tıpkı geçmişimize günümüz ulus-devlet değerleriyle bakarak Osmanlı Devleti'ni Yemen'e asker gönderdiği için eleştirenler gibi (tabiî tam tersine), bir anakronizm içinde olduklarını görememeleri oldukça ilginçtir. Konuya açıklık getirmek için, bunun Osmanlı geçmişinin reddine karşı çıkmak ve tarihî devamlılık tezini savunmakla alâkası olmayan bir yaklaşım olduğunu belirtmek yararlı olur. Türkiye'nin söz konusu mirâsı sahiplenmesi, geçmişiyle kavgayı bir kenara bırakması, gelişim ve dönüşümünü radikal "tarih yapan adamlar" tezi yerine tarihî süreklilik temelinde anlamaya çalışması ne kadar gerekliyse, çok uluslu imparatorluk parametreleriyle iç ve dış siyaset üretmeye çalışması o derece anlamsızdır. Kendi geçmişini ve kültürel değerlerini reddederek tarihsiz, dilsiz ve kültürsüz bir toplum olmayı iftihar vesilesi sayan bir yaklaşımı reddetmek ve "büyük adamlar tarafından başlatılan yeni tarih" tezini eleştirmekle, bunu bir merhale öteye taşıyarak neo-Osmanlı siyasetler üretmek arasındaki en mühim fark bunlardan birincisinin toplumu hafızasını kaybetmiş bir bireye benzer durumundan kurtarmayı amaçlayan realist, ikincisinin ise var olmayan ve gerçek dünyada kimsenin kabul etmediği parametrelerle siyaset yapmayı hedefleyen hayâlci bir yaklaşım olmasıdır.

Osmanlı parametreleriyle siyaset üretimi arzusunun belki de en belirgin biçimde dile getirildiği alan dış politikadır. Genellikle Türkiye'nin dış ilişkilerinde ağırlığını gereğince hissettiremediği, yeteri derecede aktif

olamadığı benzeri eleştirilerle dile getirilen bu tez, bir anlamda Ankara'ya yönelik imparatorluk pâyitahtı benzeri bir işlev beklentisini dile getirmektedir. Bu tür bir anakronizmin gözüne almadığı en önemli husus bir ulus-devleti temsil eden yirmi birinci asır Ankarası'ndan, Osmanlı Devleti'nin ağırlığını beklemenin anlamsızlığıdır. Günümüz dünyasında bir bölgesel güçten, çöküşünden on yıl önce dahi 'İşkodra'dan Basra'ya' ifadesiyle tanımlanan, 'Avrupa dengesi'nin (European concert) hassas yapısını etkileme gücüne sahip, hiçbir asker ve temsilcisinin bulunmadığı bölgeler üzerinde bile hak iddia etmesini mümkün kılan bir tarihî miras üzerine oturan, Hadim'ül-Haremeyn ve'l-Şerifeyn ünvanıyla meşrulaştırdığı Hilâfet aracılığıyla ABD'nin Filipinler'deki uygulamalarına dahi müdahale edebilen bir yapının parametreleriyle dış siyaset üretimi talebinde bulunmak şüphesiz gerçekçi olmadığı kadar anlamsızdır. Bu zeminde yapılacak bir dış siyasetin başarı şansı "İslâm âleminin lâik Türkiye'yi örnek alması gerektiği" varsayımıyla gerçekleştirilecek ideolojik dış siyasetten fazla değildir.

## Türkiye'nin Osmanlı coğrafyası ile ilişkisi

Bunu daha da anlamsız hale getiren bu parametrelerin sembolik düzeyde dahi kullanılmasını sağlayacak bir dönüşümün Osmanlı coğrafyasında taraftar bulmamasıdır. Benzeri şekilde Osmanlı coğrafyası dışında kalan İslâm âleminin Türkiye'ye bu nedenle farklı yaklaşacağını düşünmek de fazla anlamlı değildir. Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan devletler, Osmanlı idaresi altındaki geçmişlerini tabiî gelişimlerini durdurarak, kendilerini köle durumuna sokmuş bir "işgal dönemi" olarak görmekte ve milliyetçi tarih tezleri aracılığıyla bunu toplumlarına aşılamaktadırlar. Böylesi tezlerin ne denli anlamsız olduklarını uzun uzadıya tartışmak gereksizdir; ama önemli olan bunların tarihî gerçeklerle uyumlu olmaları değil kitlelerce kabul edilmeleri, hattâ Yunanistan'ın en iyi misâlini teşkil ettiği bâzı toplumlarda kimliğin köşe taşlarından birisini meydana getirebilmeleridir. Macaristan gibi sıra dışı, Osmanlı geçmişinin modern çağlara ulaşmadığı bir toplumda dahi bu tarihî sürece değişik ve olumlu sayılabilecek bir zaviyeden bakan Géza Dávid ve Pál Fodor benzeri tarihçilerin ancak yüzlerce yıl sonra ortaya çıkabildikleri göz önüne alındığında bu alanda kısa vâdede ciddi dönüşümler beklenmesinin ne derece gerçekçi olacağı açıktır. Bu değerlendirme yapılırken, Filistin ve bâzı Arap ülkelerinde 1967 sonrası ortaya çıkan ve Osmanlı geçmişinin farklı yorumlanması arzusunu dile getiren entelektüeller benzeri kesimlerin, toplumlarında hakim söylemi temsil etmediklerini belirtmekte yarar vardır. Ayrıca bizatihî Türk resmî söyleminde Osmanlı aleyhtarlığının ne kadar uzun bir süre kullanıldığını ve hâlâ kullanılmaya çalışıldığını düşündüğümüzde

bunun fazla da yadırganmaması gerektiğine işaret etmek uygun olur.

Bu nedenle Türkiye'nin Osmanlı merkezinin mirâsçısı olma iddiasıyla üreteceği dış siyasetin alıcısı yoktur. Türk dış siyasetinin böyle bir zeminde aktifleşmesi eğer bundan iç siyaset alanında istifade edilmesi düşünülmüyorsa hiçbir anlamlı netice doğurmayacaktır. Osmanlı mimarî mirâsına dahi tahammül edemeyen bir coğrafyada bu zeminde üretilecek "aktif" dış siyaset beklentisi olduğunu varsaymak, küresel güçlerin halledemediği meselelerin böyle bir prestij yardımıyla çözülebileceğine inanmak anakronizmin de ötesine giden bir hayâlciliktir. Başka bir ifadeyle tapu kayıtlarının arşivlerimizde olması, bölgenin asırlarca İstanbul'dan idare edilmiş olması nedeniyle Filistin sorununda anlaşmazlığın her iki tarafınca hakem olarak kabul edilebileceğimizi varsaymak ve bu temelde dış siyaset üretmek, gerçekte, bölgesel bir güç olarak daha kapsamlı bir siyaset üretmemizi engelleyen bir yaklaşımdır. Benzeri bir şekilde Irak'ın geleceği hakkındaki tartışmaya bu toprakların eski sahibi tavrıyla yaklaşmak, zannedilenin tersine, Türkiye'nin bölgesel güç olarak sağlayabileceği etkinliği azaltır. Bunun, kendinden menkul hakemlik ya da diğer aktörlere rol biçme vazifesine tahvili ise ilişkileri daha çetrefil hale getirmek dışında bir netice doğurmaz. Ender durumlarda Türkiye'den böylesi beklentiler içine giren toplumlar olmakla birlikte Osmanlı coğrafyasındaki herhangi bir anlaşmazlığın her iki tarafının da Ankara'dan yukarıda zikrettiğimiz mirâs nedeniyle hakemlik talep etmesi mümkün gözükmemektedir.

Bu tespit yapılırken, bunun Türkiye'nin söz konusu coğrafya ile ilgilenmemesi gerektiği anlamına gelmediğinin de altını çizmek gerekir. Ama bu, söz konusu coğrafyanın diğer ülkelerince hegemonik olarak yorumlanan bir mirâsçılık zemininde, değil bölgenin önemli bir aktörü sıfatıyla yapılmalıdır. Bu, şüphesiz üretilen dış siyasetin hem kabulünü ve hem de başarısını artıracaktır. Unutulmamalıdır ki, Osmanlı mirâsçılığı nihaî tahlilde bölgesel güç olarak izlenecek aktif siyasete herhangi bir katkı sağlamaz. Gerçekte 1955 yılındaki Buraimi hakemlik görüşmelerinde Arap Yarımadası'nın tüm sınırlarının Osmanlı anlaşmaları çerçevesinde tespit edildiği, daha sonra ise Libya-Çad, Mısır-İsrail, Yemen-Eritre ve Suudi Arabistan-Yemen sınır anlaşmazlıklarının gerek uluslararası mahkemelerde ve gerekse de taraflar arasında hallinde Osmanlı vesikalarının temel dayanağı teşkil ettiği doğrudur. Ancak bu kayıtlar (ki bunların aslında Osmanlı coğrafyasında yaşayan tüm toplumların geçmişini ortaya koyan vesikalar olarak mütâlâa edilmeleri gerekir) Ankara'yı bu coğrafyadaki her anlaşmazlığı halledecek bir hakem haline getirmez. Unutulmaması gereken, bu alanda üzerimize düştüğünü varsaydığımız sorumluluğun coğrafyanın

diğer devletlerince hegemonik bir tavır olarak algılanmasıdır.

Öte yandan, Türkiye'nin çok yanlı, çok değişkenli ve aktif bir dış siyaset uygulaması zaten Soğuk Savaş sonrası dünya koşullarının gerektirdiği bir gerekliliktir. Ancak bu alanda Osmanlı merkezinin mirâsçılığı dahil her türlü ideolojik dış siyaset uygulamasından kaçınmanın uygun olacağı şüphesizdir. İdeolojik saplantılar sürekli değişen koşullara uyum göstermek zorunda olan dış siyaset üretimi alanında seçenekleri sınırladığından daha sonra tamiri mümkün olamayacak hataların yapımına neden olabilirler. Buna ilâveten ciddi bir bölgesel güç olan Türkiye'nin kendisine bunun ötesinde abartılı bir imparatorluk rolü biçmesi de mevcut dengelerin gerektiğince anlaşılamaması nedenini doğurabilir.

Yakın tarihimizin iyi tahlil edilmemesi ve resmî ideolojinin geçmişi bir başarısızlıklar sarmalı olarak gösterme gayretleri nedeniyle kamuoyumuzda kökleşen bâzı yaygın kanaatlere karşın, Osmanlı Devleti son yıllarında kelimenin gerçek anlamıyla ideolojik dış siyaset yapmamıştır. Bu anlamda neo-Osmanlı dış siyaset özlemi, anakronizmin ötesinde romantikleştirilen, hayâlî bir yapının yaptığı varsayılan, gerçekte ise uygulanmamış siyasetlere dönüş arzusunu dile getirmektedir. Bir misâl vermek gerekirse, II. Abdülhamid'in Panislâmist siyasetinin dahi bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bir anlamda bu siyaset gerçek (siyasî) bir birliği amaçlamaktan ziyade Valentine Chirol, Gabriel Charmes gibi Panislâmizm'i Avrupa'nın karşı karşıya bulunduğu en mühim tehlike olarak takdim eden entelektüeller ve bu görüşü benimseyen Düvel-i Muazzama devlet adamlarının zaafını değerlendiren bir pazarlık kartı işlevini görmüştür. Nitekim bu kozun iyi kullanılması, gerçek anlamda donanması olmayan bir devletin, Adriyatik'ten Basra Körfezi'ne, Karadeniz'den Kızıldeniz'e uzanan bir alanı elinde tutabilmesini ve Makedonya'dan Vilâyât-ı Sitte'ye kadar kendisinden ayrılması konusunda tüm Avrupa devletlerinin hemfikir olduğu sahalar üzerindeki kontrolünü sürdürülebilmesini sağlamıştır.

## Osmanlı İmparatorluğu ve ideolojik dış siyaset

Kendisine ideolojik dış siyaset yaptığı gerekçesiyle fazlasıyla eleştiri getirilen İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin dahi sıklıkla kullandığı anti-emperyalist söylem bir kenara bırakılırsa farklı olmayan bir yaklaşımı benimsediğini ileri sürmek mümkündür. Bu cemiyetin iktidarı öncesi gelişmelere bakarsak, 1885 Penjdeh Krizi sonrasında Osmanlı Devleti'nin silahlı tarafsızlık siyasetine yönelmesi zorunlu olmuş, Lord Salisbury'nin 1896 yılında İngiltere'nin Ortadoğu'daki çıkarlarının korunması için Kahire'nin İstanbul'a tercih

edilmesini resmî siyaset haline getirmesi ve nihayet 1907 İngiliz-Rus uzlaşması bu masraflı ve hassas siyasetin sürdürülmesini gerektirmiştir. İttihad ve Terakki'nin, II. Abdülhamid'in ustalıkla idare ettiği bu siyaseti başarıyla uygulayamadığı açıktır. Ama bu başarısızlığı ideolojik dış siyaset yapımı nedeniyle karşı karşıya kalınan bir felâket olarak görmek de hatalı olur. Gerçekte İttihad ve Terakki'nin iç siyaset aracı olarak kullandığı anti-emperyalist söyleme karşın, uygulaması son derece zorlaşan silahlı tarafsızlık siyasetinin yerine bir büyük devletle ittifak yapılması gereğini (iktidarda kalsaydı II. Abdülhamid'in de benzer bir girişimde bulunacağını savunmak mümkündür) görmesi bu alanda hiç de zannedildiği kadar gözü kapalı hareket etmediğinin göstergesidir.

İttihad ve Terakki, 1908 ve bilhassa 1911 sonrasında sürekli olarak böyle bir ittifakı gerçekleştirmeye çalışmış, Almanya, Avusturya-Macaristan, Fransa ve hattâ Rusya nezdinde yapılan girişimler bir yana tam üç kez İngiltere Hariciye Nezareti'nin kapısını çalmıştır. Trablusgarb ve Balkan krizleri böylesi bir korumaya sahip olmamanın maliyetinin ne denli ağır olduğunu göstermişlerdir. Eli kulağında olan Büyük Harb'e dahil olma zorunluluğu getirmeyen 1914 Osmanlı-Alman ittifakını, ki bunun için yalvaran Osmanlı tarafı olmuştur, bunun da şüphesiz bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Hata böylesi bir anlaşmanın imzalanması değil, bununla ortaya çıkan hassas dengenin, tıpkı 1908 sonrasında mecburen takip edilen silahlı tarafsızlık siyaseti gibi iyi idare edilememesi ve cephelerdeki duruma karşın savaşa dahil olunmasıdır.

Aslında Osmanlı geçmişine bu alanda ağır suçlamalar getiren erken Cumhuriyet rejimi de sıklıkla kullandığı anti-emperyalist söyleme karşı dış siyaset yapımına ideolojik yaklaşımdan kaçınmış, zaten reddettiği Osmanlı mirâsı üzerinden dış siyaset yapmayı ise hiç gündeme getirmemiştir. Günümüzde bu mirâsa sahip çıkarak tarihsizliği, kültürsüzlüğü reddetmek, onun ideolojik mülâhazalarla eleştirilmesinin anlamsızlığını vurgulamak, ondan gerekli dersleri çıkarmak ve bu yolla güncel meselelere tarihî bir bilinçle bakmak ne denli anlamlıysa, bu mirâsı ideolojik dış siyaset yapımının gerekçelerinden birisi haline getirmek aynı derecede anlamsızdır. Türkiye, konumu ve Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkan dünya dengesi nedeniyle aktif, çok yönlü dış siyaset izlemek zorundadır. Ama bunun Osmanlı mirâsçılığı zemininde yapılması faydadan ziyade zarar getirir. Bu tarihî mirâsı hakkıyla anlayabilen, ondan gerekli dersleri çıkartabilenlerin bundan sakınacakları ise şüphesizdir.

# Büyük Devletlerle İttifak:
# 1907-1914 Döneminden Alınacak Dersler

*03/04/2003*

Irak'a yönelik bir askerî harekât ihtimalinin gün geçtikçe artması ve böylesi bir harekâtta Türkiye'nin katılımının ve derecesinin yoğun biçimde tartışılması, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girişi münakaşalarını ve Osmanlı yöneticilerinin dış siyasete yaklaşımlarına yönelik eleştirileri yeniden gündeme getirmiştir. Her benzeri olayda olduğu gibi aşırı basitleştirici ve bu çapta bir gelişmeyi tek bir değişkenle açıklayan yorumlar gündeme hakim olmuş ve bunlar aracılığıyla Türkiye'nin bugün ne yapması gerektiği konusunda tavsiyeler yapılmıştır. Birkaç sene evvel Alman arşivlerinde bulunan bir belgeye dayanarak Osmanlı Devleti'nin bu savaşa sadece para için girdiğini ispatlayan bir gazetemiz gibi, günümüzde bu konu üzerine yazı kaleme alan yazarlar Cemal Paşa'nın Falih Rıfkı (Atay)'a söylediği varsayılan sözlerden hareketle savaşa yalnızca para için girildiği sonucuna vararak günümüz yetkililerine ihtaratta bulunmuş, bir diğer saygın gazeteci ise 1913 yılında İngiltere ile Kuveyt ve Katar sorunlarını çözerek İngiltere ile uzlaşmayı düşünen Mahmut Şevket Paşa'yı elindeki değerlerin farkında olmayan bir siyasetçi olarak eleştirmiştir.

Böylesi yorumların fikrî düzeyde bir zorlayıcı büyük devlet–direnmeye çalışan bölgesel güç ilişkisini varsaydıkları ve böylesi iki güç arasındaki "ittifak" ilişkilerini sorguladıkları şüphesizdir. Bu varsayımdan hareketle yapılan tahliller ilginçtir ki soruna yalnız Osmanlı/Türk siyasal liderlerinin tercihleri ve bazen bunun da ötesine giderek karakterleri zaviyesinden bakmaktadırlar. Ne var ki bu bakış açısı, gelişmelerin temel değişkenlerini ve içinde meydana geldikleri bağlamları göz ardı etmesi nedeniyle bize anlamlı bir çerçeve sunmaktan oldukça uzak kalmaktadır.

Gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'na girişi ve gerekse de günümüz Türkiye'sinin Irak buhranına yönelik siyasetinin temel belirleyicileri hiç kuşku yok ki bölgesel güçlerin kendilerini tehdit altında hissetmesi sonucunda yapmış oldukları "ittifak"lardır. Her iki devlete de savaşa katılma çağrıları bu çerçevede yapılmış olup, resmî metinlerden kaynaklanan bir zorunluluktan ziyade "ittifak" ilişkilerinin geleceği ve yeni status quo içinde alınacak yer, çağrının muhataplarının kararlarını almalarında önemli roller oynamış ve oynamaktadırlar.

Kamuoyumuzda yaygın olan kanaatin tersine Osmanlı Devleti ile Alman

İmparatorluğu arasında aktedilen 2 Ağustos 1914 tarihli ittifak anlaşması için başvuruda bulunan ve ısrarla bu talebini tekrarlayan güç Bâb–ı Âlî olmuş ve anlaşma, gerek İstanbul'daki Alman büyükelçisi, gerek Alman şansölyesi ve gerekse de Alman askerî yetkililerinin olumsuz yaklaşımlarına karşın, Kaiser ve Avusturya–Macaristan yöneticilerinin verdiği destek sonucunda gerçekleşebilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin muhafazası, başta 1876–1877 buhranı olmak üzere bazen koruyuculuktan yıkıma yardımcı rolüne geçebilmesine rağmen İngiltere'nin temel dış siyaset ilkelerinden birisi olmayı 1907 yılına kadar sürdürmüştür. Bu tarihte gerçekleşen ve "diplomatik devrim" adı verilen İngiliz–Rus antantı bu siyasetin sonu olduğu gibi, Osmanlı yöneticilerini de zorunlu bir ittifak arayışı içine sokmuştur. 11.000 millik sahil şeridini göstermelik bir donanma ile müdafaa etmek durumunda olan Osmanlı yöneticileri, İngiltere'ye defaatle başvurmalarına, "Ortadoğu'nun Japonya'sı olma" benzeri tekliflerine karşın hep geri çevrilmişler, 1908 Bosna ve Bulgaristan buhranlarıyla, 1911 Trablusgarb, 1912–1913 Balkan harplerinde ise kendi başlarına kalmanın maliyetini pahalı bir biçimde ödemişlerdir. Balkan harbinden önce büyük devletlerin taraflara savaşta meydana gelecek status quo değişikliklerini tanımayacakları yolunda verdikleri notanın Osmanlı mağlubiyeti sonrasında unutulması, Osmanlı yöneticilerini her ne pahasına olursa olsun bir büyük devletle ittifak tesis etmeye yöneltmiştir. İşte Mahmut Şevket Paşa bu noktada Kuveyt ve Katar şeyhlerinin İngilizlerle yaptıkları anlaşmalar karşılığında elde ettikleri güvenceler karşılığında fiilen Osmanlı toprağı olma özelliğini kaybetmiş olan Kuveyt, Katar ve Yemen Vilâyeti ile Aden arasında kalan dokuz ihtilâflı nokta gibi hususlarda İngiltere'yi tatmin etme karşılığında, gerçekte tamamen Abdülaziz ibn Sa'ud denetimine geçmiş olan Necd ve el–Hasa'nın Osmanlı toprağı olarak tanınmasını sağlama amacına yönelik bir siyaseti benimsemiş ve uzun süren pazarlıklar sonucunda 1913/1914 İngiliz–Osmanlı Konvansiyonları imzalanarak ikincisi büyük savaştan kısa bir süre önce onaylanmıştır. Anlaşma her iki taraf için de önemli bir diplomatik başarı olarak kabul olunmalıdır. Bir yandan İngilizler tek bir kurşun atmadan Arap yarımadasında stratejik ve petrol kaynakları açısından zengin bölgelerindeki kontrollerini bu topraklarda gerçek anlamda hakimiyeti bulunmayan Osmanlı Devleti'ne tasdik ettirirken, öte yandan da Bâb–ı Âlî de Arap yarımadasının tamamen kontrolü dışındaki büyük bir bölümünü Abdülaziz ibn Sa'ud'un askerî başarısına karşın kendi hakimiyeti altına sokmuştur. Ama bu konudaki yakınlaşma dahi İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun ittifak anlaşması tekliflerine olumlu cevap vermesini sağlayamamıştır. Nitekim, daha sonra Osmanlı Devleti tarafından Fransa ve hattâ ezeli düşman olarak görülen

Rusya’ya dahi götürülen ittifak teklifleri geri çevrilmiştir.

Osmanlı yöneticileri bir anlamda 1914 buhranını bir nimet olarak görmüşler ve ancak bu sayede bir büyük devletle ittifak anlaşması imzalamaya muvaffak olmuşlardır. Bu anlaşma pazarlıklarında baskı da sanıldığı gibi Almanya’dan değil, Osmanlı Devleti’nden gelmiştir. Aynı şekilde İkinci Dünya Savaşı sonrasında kendisini tehdit altında gören Türkiye kendi isteği ve ısrarlı çabaları sonrasında Kuzey Atlantik Paktı’nın üyesi haline gelmiş ve güvenliğini bu çerçevede temin etme yolunu seçmiştir. Bu ittifaklar güvenlik konusunda verilen destek ve iktisadî yardımların yanında tabiî olarak bir dizi yükümlülüğü de beraberlerinde getirmişlerdir. Ancak, diplomatik açıdan her iki ittifakı da birer başarı olarak görmek mümkündür. Gerek son dönem Osmanlı yöneticileri ve gerekse de İkinci Dünya Savaşı sonrası Türk hükümetleri büyük devletlerle yapılacak “ittifak”a lider karakterinin yansıması olarak değil şartların getirdiği birer zorunluluk olarak yaklaşmışlardır ve bu açıdan onları eleştirmek kolay değildir. Bu ittifaklara karşı çıkanların böylesi koşulların geçerli olmadığı diğer dönemlerle yaptıkları karşılaştırmalar sonucunda gündeme getirdikleri “tam bağımsızlıktan taviz verme” iddiaları da anlamlı değildir. Sorun bir bölgesel gücün “ittifak” yapmasında değil, bu çerçevedeki ilişkileri meydana gelen gelişmeleri iyi yorumlayarak yürütmesi ve değişik şartlarda uygulayacağı siyasetleri iyi tasarlamasıdır. 1914 sonbaharında iyi yapılamayan budur. Ama bunun günümüzde çok farklı koşullarda iyi yapılmaması için ortada bir neden yoktur.

# Yirmibirinci Asır İmparatorluğu

11/03/2004

11 Eylül 2001 sonrasında sosyal bilimciler, tarihçiler ve çeşitli siyaset oluşturma grupları üyelerinin tartıştıkları temel kavramlardan birisi de "imparatorluk"tur. Bu kavrama olumlu ve olumsuz anlamda atıfta bulunan pek çok akademisyen, ABD'nin bu ortadan kalktığı ve asla geri gelmeyeceği düşünülen yapının 21. yüzyıl koşullarında dirilen bir misâli olup olmayacağı üzerine değişik fikirler ortaya koymaktadırlar. Bu tartışma içerisinde bazı yazar ve akademisyenler, neredeyse Rudyard Kipling'in "Beyaz Adamın Yükümü" tezine benzer ifadelerle (bu arada şüphesiz Kipling'in ünlü "The White Man's Burden" şiirini İngiltere için değil de ABD için yazdığını ve McClure's Magazine'de 1899 yılı Şubat'ında, ABD'yi bir dizi eski İspanyol sömürgesinin yeni sahibi yapan Paris Antlaşması'nın imzalanmasından kısa bir süre sonra yayınladığını hatırlamamızda fayda vardır) ABD'nin demokrasiye yabancı topluluklara bu alanda hizmet sunması gerekliliğine işaret ediyor.

## İmparatorluk geçmişi

Diğerleri de ABD'nin dünyanın dört bir yanındaki garnizonları, devletlerini, Roma'da eğitilip geri döndüğü İngiltere'yi imparatorluk adına idare eden Togidubnus'a benzer biçimde yöneten yerel liderleri, sorun çıkaran bölgelere gönderilmek için hazır bekleyen mağlup edilmesi imkânsız orduları ve Pax Americanası ile yeni bir Roma İmparatorluğu haline geldiğini savunmakta ve bunun tehlikelerine değinmektedirler. İlginç olan husus, tartışmanın her iki tarafının da bu gelişmeyi âdeta gerçekleşmiş kabul etmeleri ve Robert Kaplan gibi "imparatorluk" yerine "global egemen" kavramını kullanmayı tercih edenlerin dahi aslında aynı yapıya atıfta bulunmalarıdır.

Bu tartışma sırasında, her ne kadar unutulmuş olsa da ABD'nin "demokratik değerleri yayma amaçlı" bir "imparatorluk geçmişi"nin olduğu ve bu süreçte Müslüman gruplarla da bu çerçevede ilişki kurduğu günümüzde daha sıklıkla gündeme getirilmektedir. Gerçekten de, 1898 İspanyol–Amerikan Harbi ile başlayarak ABD'nin, Porto–Rico, Guam, Samoa, Filipinler ile Filipin takımadaları içinde Müslümanların yaşadığı Mindanao, Palavan, Sulu ve diğer ufak güney adacıklarından meydana gelerek, Moro Eyaleti olarak anılan, bölgeyi kontrolü altına almasıyla sonuçlanan sürecin, bu ülkeyi daha yirminci asrın başında denizaşırı bir imparatorluk haline

getirdiğini ileri süren Julian Go benzeri akademisyenler, ABD'nin sanılanın tersine bir "imparatorluk geçmişi" olduğunun altını çizmektedirler. Bu akademisyenlere göre, ilke ve uygulamalarıyla Büyük Britanya misâlinde şekillenen müstemlekecilikten farklı olmasına ve mahallî destekleyicileri aracılığıyla baskıcı uygulamalar icra etmek yerine kendi demokratik kurumlarının benzerlerini tesise çalışmasına karşın ABD, nihaî tahlilde, müstemlekeci bir imparatorluk gibi davranmak zorunda kalmış ve bu rolden zannedilenden çok daha fazla etkilenmiştir.

Fikrî arka plânı ve meşruiyet zemini "medenileştirme misyonu" olan Fransız ve Britanya müstemlekeciliği ile kıyaslandığında, gerek dayandığı "demokratik vesayet" temeli ve gerekse de mahallî topluluklar ile ilişkilerinin niteliği nedeniyle ABD'nin "imparatorluk" geçmişinin sıradışılık taşıdığı şüphesizdir. Zaten, Jefferson'un deyimiyle kendini "Bir Hürriyet İmparatorluğu" olarak gören ABD'nin bu alanda Avrupa müstemlekeciliğini taklit etmesini beklemek oldukça anlamsız olurdu.

## Askerî üstünlük istikrarı sağlar mı?

Bu nedenledir ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra manda altına konulması düşünülen çeşitli bölgelerde ABD vesayeti, Avrupa devletleri, bilhassa Fransa, mandasına göre daha olumlu bir seçenek olarak görülmüştü. Ancak, bütün bu farklılıklara karşın bu "olumlu" geçmişte olduğu gibi liberal ve demokrat fikirlerle donatılacak bir ABD İmparatorluğu'nun yaratılması umudunu taşıyanların ihmâl ettikleri mühim bir nokta gerek Roma ve gerekse de 19. yüzyıl müstemleke imparatorluklarının bulundukları çağın koşulları içinde gelişmiş ve işlemiş yapılar olduklarıdır.

Günümüzde silah teknolojisi alanındaki harcamaların % 85'ini gerçekleştiren ABD bu alandaki gücüne dayanarak, Roma ya da Büyük Britanya gibi sorunlu bir bölgeyi kolaylıkla askerî kontrolü altına alabilir. Ancak, mesele bu kontrolün daha sonra siyasî alanda sürdürülmesindedir. 19. asır imparatorluklarının yerini alan ulus–devletler yarattıkları değerler, kimlikler ve efsaneleştirdikleri "anti–emperyalist mücadeleleri" ile Roma'nın ordularını gönderdiği ve Avrupa düvel–i muazzamasının "medeniyet taşıdığı" topluluklardan çok farklı yapılardır. 19. yüzyılda İngilizler sömürgelerindeki siyasî kontrolü, bölgeyi işgal için kullandıkları askerî kuvvetin % 10'u, Fransızlar % 18'i kadar bir güç ile sağlıyorlar, bu alanda en başarısız misâl olan Alman İmparatorluğu'nun Afrika müstemlekelerinde bu oran % 30'u geçmiyordu. Günümüzde ulus–devletin en zayıf misâllerinden birisinde işgali

sağlayan kuvvetten daha fazla bir güç kullanılmasına karşın siyasî kontrol aşamasına geçilmekte karşılaşılan zorluklar bu hususun ne denli ehemmiyet taşıdığını tüm açıklığı ile ortaya koymaktadır.

Unutulmaması gereken ikinci bir husus ise “demokratik vesayet” ve “demokrasi eğitimi” süreçlerinin ve kültürel değerleri değiştirmenin gerçekte kâğıt üzerindekinden ne denli zor ve 21. yüzyılda ideolojik tez olarak kabullerinin neredeyse imkânsız olduğudur. Nitekim, Filipinler’de 19. asır sonu ve 20. asır başında yaşanan demokratik vesayet sürecinde, ABD, İspanyollara olduğu gibi kendisine de direnen Moro Müslümanlarının ancak Kızılderili savaşlarında şöhret kazanmış kumandanların dilinden anlayacağı düşüncesiyle görevi onlara devretmek zorunda kalmış, bu ise kendi kamuoyunda yoğun bir eleştiri kampanyasının doğmasına yol açmıştı. Benzeri şekilde, ABD arşivleri, bölgeden gönderilen ve Jefferson ilkelerine uygun bir demokrasinin Porto–Rico ve Filipinler’de tesisinin ne denli anlamlı olduğunu tartışan raporlarla doludur. Ulus–devlet asrının insan topluluklarında hiçbir fikrî tortu bırakmadığını tahayyül edebilmek ise en azından fazla iyimserliği gerektirmektedir.

bölüm **dört**

# TARİH, ERMENİ MESELESİ, İTTİHAD ve TERAKKİ'DEN CUMHURİYETE GELİŞMELER

# Mükemmel Tarih Yaratma Tutkusu

*15/01/2003*

Bu satırların yazarı gibi yaşamını spor kulübü taraftarlarının takımlarının maç kazanarak “tarih yazdığını” düşündükleri bir toplumdan, komedi filmlerinde başrol oyuncusunun ayrılmaya karar verdiği kız arkadaşına “sen artık tarih oldun “ şeklinde hitap ettiği bir diğerine göçerek sürdürenleri şaşırtan hususlardan birisi de Türkiye’de tarihe duyulan ilgisizlik ile ona atfedilen önemin tuhaf beraberliğidir. Toplumun seçkinlerinin dahi 1928 öncesinde yayınlanan dergileri Asur tabletleri gibi temaşa ettikleri, ortalama insanın yakın tarih bilgisinin Babil tarihi hakkında bildiklerinden pek de fazla olmadığı, birkaç yüzyıllık bir geçmişin monolitik bir “ancién régime” olarak görülebildiği bir toplumda, ilginçtir ki, derinden derine tarihin çok önemli bir meşrulaştırma aracı olduğu düşünülmektedir.

Bunun önemli nedenlerinden birisi yakın dönem tarihimizin ulus–devlet yapılanması sırasında yeniden yorumlanarak yeni devletin resmî ideolojisinin temel dayanaklarından birisi haline getirilmiş olmasıdır. Tabiî Türkiye Cumhuriyeti’nin en önemli mirasçısı olduğu Osmanlı Devleti de tarihi resmî ideolojisini destekleyecek bir araç olarak kullanıyor ve bu ideoloji değiştikçe tarihi yeniden yorumluyordu. Ama bu yeniden yorumlar çok keskin çizgilerle belirlenen bir “ancién régime” yaratarak geçmişin monolitikleştirilerek reddini gündeme getirmedikleri gibi “ideal/parlak geçmiş”i de değiştirmiyorlardı. Bu çerçevede yeni rejimde “tarih” bir yandan “yeni”nin gerekliliğini ispata yarayan bir araç düzeyine indirgenirken, “parlak geçmiş” mitolojik bir geçmişe taşınıyor, ama öte yandan da tarih “ideoloji”nin çimentosu işlevini gördüğünden kutsanıyordu.

“Tarih”e böylesi bir yaklaşım sonuçta yukarıda zikrettiğimiz yapılanma sürecinden zararlı çıktığını düşünen her toplumsal grubun kendi “kutsal” ve “resmî” tarihini yaratmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra tabiî olarak süreç içerisinde her toplumsal grup ve kurum kendi tarihini Zeitgeist’a uydurarak yeniden yorumlamış ve “her şeyi ile mükemmel” birer tarih yaratmışlardır. Ancak “mükemmellik” gibi sübjektif ve ahlâkî bir değere ulaşmanın imkânsızlığı nedeniyle yaratılan tarihler yaygın kabul gören değerlere uyumlu hale getirilmişlerdir. Meselâ, ulus–devlet öncesi kurulan önemli spor kulüplerimizin hemen hepsi yarattıkları tarihlerinde bu gelişme öncesi geçmişlerini bu kavram ve onun temel değerleri çerçevesinde mükemmelleştirmişlerdir. İttihat ve Terakki’nin sporu ele geçirme projesi

içinde, hiçbir zaman adı bile organik bağ ve resmî ideoloji ile uyum gösteren İttihad/Altun Ordu kulübü gibi resmî ve açıktan kayırılan müessese özelliği kazanmamakla birlikte, daha sonra Atatürk'e suikast girişiminde bulunmak töhmetiyle idam edilecek olan, Dr. Nâzım Bey'in başkanlığında yeniden düzenlenen Fenerbahçe Kulübü'nün taraftarları bu kurumun Atatürk'ün (sadece taraftarı olduğu değil ilkelerini yansıtan) kulübü olduğunu varsayan bir tarih yaratmışlar; Şemseddin Sami Bey gibi gerek açık ve gerekse de gizli olarak Arnavut milliyetçiliğinin liderliğini yapmış ve bu nedenle ev hapsinde tutulurken vefat etmiş bir edebiyatçının oğlu tarafından kurulan ve 1918 öncesinde Tevfik Fikret Bey'in sahsında Türk milliyetçiliği karşıtı "Osmanlıcılık" ile özdeşleştirilen Galatasaray Kulübü, kurucusunun "Türk olmayan takımları" yenme düşüncesini, bu alıntıdaki "Türk" kavramını kullanıldığı bağlamda değil de günümüzde yüklü olduğu anlamla, yorumlayarak, tarihinin ideolojik temeli haline getirmiştir.

Öznesi ne olursa olsun yaratılan "mükemmel," diğer deyişle günün kabul gören değerlerine uygun, tarihler monolitik kalıplara soktukları kurumları her türlü hatadan ârî göstermek konusunda birleşmektedirler. Bu öznenin Osmanlı Devleti, Türkiye Cumhuriyeti, Dışişleri Bakanlığı, ya da Fenerbahçe Kulübü olması bu konuda herhangi bir değişikliği gündeme getirmemektedir. Bu yaklaşım doğal olarak diğer uçta alternatif tarihlerin yaratılmasına neden olmaktadır. Meselâ, Osmanlı geçmişine getirilen iki temel yorum bunun her şeyi ile "kötü" ya da "iyi" oldukları biçimindedir.

Tarihin böylesi monolitik kurumların mükemmel geçmişleri düzeyine indirgenmesinin önemli bir sonucu tarihe savunmacı bir açıdan yaklaşılmasıdır. Herkes kendi tarihinin (bu tarihin öznesi ister devlet, ister bir eğitim kurumu, isterse de bir spor kulübü olsun) mükemmel olduğu iddiasındadır, dolayısıyla kimsenin tarihle hesaplaşmak gibi bir sorunu da yoktur. Yapılması gereken tarihi "savunmak" ve karşıt tarihlerle "kavga" etmektir. Herkesin kendi tarihi doğru, bunun aksini iddia eden alternatif tarih batıldır ve bu tarih hep günümüz değerleri ile yargıya tabi tutulmaktadır. Meselâ, günümüzde sık sık gündeme getirilen Cumhuriyet–Osmanlı karşılaştırmaları, bu işlem yapılırken ortaya atılan "Osmanlı sultanları Türk unsuruna gerekli önemi atfediyorlar mıydı?" benzeri soruları hep günümüz değerleriyle yüklemektedir.

Böylesine bir yaklaşımın en önemli sorunlarından birisi tarihsel gerçekliğin aslında objektif olarak tespit edilmesinin mümkün olduğu varsayımını da içermesi ve bunun sonucunda gri alanlar tanımamasıdır. Bunun da yalnızca akademik bir sorun olmayıp toplumsal dengeler açısından ne denli önemli olduğunun altını çizmek gerekir. Tarihin öneminin tarihsizlikle belirtildiği bir

toplumda bu dengeleri sağlıklı biçimde kurmanın imkânı yoktur. Nasıl günümüzde gerçekleşen olayları değişik bakış açılarından farklı yorumlara tabi tutabiliyorsak tarihi yorumlama alanında da benzeri bir elâstikiyete sahip olabilmemiz gerekmektedir. Cumhuriyet kurucularının bir “ancién régime” yaratmalarından tabiî bir şey olamazdı, ancak 21. yüzyılda tarihe bu bakış açısının dışında bakabilmeliyiz. Tarihle kavga etmektense onunla hesaplaşabilmenin önkoşulu günümüz değerlerine uygun “mükemmel” bir tarih yaratıp onu sonuna kadar savunmak değil, onun objektif bir gerçekliğin fotoğrafı olmaktan ziyade sürekli biçimde yeniden yorumlanan bir olaylar dizisi olduğunun bilincine varmaktır.

# Tarihsizlik çözüm mü?

21/06/2005

Yapılacak ilk iş, tarihsizliğin bir çözüm olmaktan ziyade toplumun önündeki bir engel olduğunun kabulü ve tarihin, tarih haline gelmesine müsaade edilmesidir. Güncel etrafında bir “bilimsel” ve kutsal tarih tekeli yaratma yerine farklı tarih tezlerinin tartışılmasına izin vermek siyasetin atması gereken en önemli adımdır.

Toplumumuzda tarih ile ilgili tartışmaların yoğunlaşmasıyla beraber gündeme sıklıkla getirilen bir tez, bu şekilde ifadelendirilmemekle birlikte, “tarihsizlik”tir. Tarihi bir çeşit Pandora kutusu olarak gören bu yaklaşıma göre, geçmişle uğraşma onun küllenmiş meselelerini canlandırma, bu alanda farklı yorumları bağdaştırma benzeri anlamsız uğraşlar içine girme yerine günümüz sorunlarıyla ilgilenmek ve ileriye bakmak gereklidir. Aslında bu tarihsizlik isteği, tarihin bütünüyle güncelleştirilmesi, güncele yararlı olduğu varsayılan kısımlarının seçilerek onunla telif edilmesi arzusundan başka bir şey değildir. Bu şekilde güncele indirgenen ve onun parçası haline getirilen geçmiş, tarih olma, tarih olarak tartışılma hususiyetini büyük ölçüde kaybetmektedir. Bunun toplumumuzda sıklıkla müşâhede edilen bir misâli çokuluslu imparatorluk geçmişine güncel ulusdevlet parametreleri ve değerleriyle yaklaşılmasıdır.

Bu yaklaşım zannedildiğinin aksine tarihi küçümsememekte, tersine onu, olumsuz bir karakter arz etmekle beraber, günümüz toplumunun dengesini bozmaya muktedir bir güç olarak mütalâa etmektedir. Dolayısıyla tarih, “tarih” haline gelmesine müsaade olunmayacak, güncelin egemen değerleri dışında ele alınmasına imkân verilemeyecek kadar ehemmiyetlidir. Tabiatıyla bu anlamıyla tarihsizlik tezi, paradoksal gözükmekle birlikte, tarihe belirli bir yaklaşımı ihtiva etmektedir. Tarih, bu yaklaşımda olduğu gibi tarihsizliğe indirgendiğinde kaçınılmaz olarak, bilhassa ideoloji düzeyinde, günümüzün ayrılmaz bir parçası haline gelmekte ve bunun tabiî neticesi olarak da geçmişimize günümüz zaviyesinden, onun değer kalıplarıyla bakılmasına neden olmaktadır. Tarihsizliği tercih eden toplumların sürekli biçimde tarih üzerine konuşmasının aslî nedeni budur.

Tarih ile ideolojinin ayrılmazlığı, toplumların ve devletlerin hepsinin istisnâsız tarih yarattığı gerçekleri göz önüne alındığında aslında tarihsizliğin yaygın bir sorun olduğu düşünülebilirse de bu alandaki temel belirleyici siyasetin, farklı tarih yorumlarının ortaya konulması ve tartışılmasına ne

ölçüde izin verdiğinde, başka bir ifadeyle, tarih yaratma tekelinde düğümlenmektedir. Bir misâl vermek gerekirse, Amerikan devletinin kuruluş efsanesinin temel taşlarından birisi olan 1763-1774 döneminde, on üç koloniyi iktisadî baskı altında tutan Britanya siyasetlerinin müstemleke ahalisine silaha sarılarak anavatana ayaklanma dışında bir seçenek bırakmadığı tezi, uzun süre egemen olduktan sonra Eliot, Bellot ve White benzeri tarihçiler tarafından ciddî bir tahlile tabi tutulmuş ve aslında Londra'nın bu alandaki uygulamalarının, kolonilere yönelik baskıcı uygulamalar değil, dönemin hakim merkantilist zihniyetin yansıması olduğu ortaya konulmuştur. Bu yeni tez, daha sonra Adam Smith tarafından çağdışı kılınacak, merkantilizmi kutsal bir kuram olarak kabul eden anavatanın, kolonilere sermaye ve askerî koruma sağlamasının karşılığında onlardan sadece hammadde üretmelerini, bunun dışında iktisaden Londra'ya dayanmalarını beklemesinden tabiî bir şey olmadığını ortaya koyarak, Amerikan kuruluş efsanesini, 4 Temmuz kasaba törenlerinin folklorik bir uygulaması düzeyine indirgemiştir. Bu yapılmadığı, tekelcilikle bütünleştirildiği takdirde tarihsizlik aslında getirdiği varsayılan yararlardan çok daha fazla sorunu ihtiva etmekte ve kendisini benimseyen toplumların önünü tıkamaktadır.

## Tarihsizliğin temel sorunları

Tarihsizliğin, yani tarihin günümüzün ayrılmaz parçası haline getirilmesi ve bu vasıtayla güncelin oluşumunun kaçınılmazlığının vurgulanmasının yarattığı temel sorun, bunun retrospektif şekilde yarattığı teleolojik geçmişin "mükemmellik", "hatasızlık", "lekesizlik", benzeri sıfatlarla gerçeküstü bir karaktere sahip kılınmasıdır. Tarihsizliğin bu tür sıfatlara sahip kişilikler, kurumlar ve motifler etrafında şekillendirilmesi bir tesadüf eseri değildir. Bu yaklaşım bir yandan bu tür şahsiyetler yaratırken diğer yandan da toplumları ve milletleri benzer sıfatlarla donatmaktadır. Bunun sonucunda ise tarihin etrafında şekillendirdiği bireyler insanüstülük mertebesine yükseltilirken, "devlet" İlâhî bir kuruma, "millet" de âdeta bireylerden meydana gelmemiş ve gelmeyen, benzeri sıfatları haiz esâtirî bir yaratığa dönüştürülmektedir.

Tarihsizliğin bir diğer sorunu, ürünü olduğu zihniyetin tabiatı gereği çoğulculuk karşıtı olmasıdır. Tarihsizliğin gerçek anlamda çoğulcu bir toplumda barınabilmesi mümkün değildir. Nitekim, bu anlamda bir tarihsizliğin şâhikasını yaratarak bütçesinin mühim bir bölümünü her an gerçekleşebilecek bir Anglo-Amerikan ya da "sosyal emperyalist" istilâya karşı korugan inşasına ayıran; devletin kurucusu, millî kahraman İsmail Kemal Bey'in anılarını, içindeki İngiltere övgüleri nedeniyle Arnavutçaya

çevirtmeyen Enver Hoca Arnavutluğu, İlliryalılardan büyük kurtarıcıya kadar sorunsuz, şanlı, lekesiz, hep haksızlığa uğrayan; ama dik duran bir "tarih" yaratmakla beraber bunu tartışabilecek çoğulcu ortama asla müsaade etmemiştir. Bunun sonucunda ise İlliryalıların çocuklarına verdikleri isimlerden, Prizren Ligi'ne; İstanbul Alfabesi'nden, "kurtuluş"un hangi koşullar altında gerçekleştiğine varıncaya kadar geçmişe ait her detay ideoloji aracılığıyla güncelin ayrılmaz parçaları haline gelirken tarih olma hususiyetlerini kaybetmişlerdir.

Tarihsizliğin bir diğer mühim sorunu ise tarihin güncelin parçası haline gelmesi nedeniyle tarihi anlamayı, ondan dersler çıkarmayı, geleceğe yönelik siyasetler belirleme alanında istifade etmeyi imkânsız kılmasıdır. Bizi doğurmak gibi teleolojik bir amacı olduğu, mükemmellik vasfına sahip bulunduğu varsayılan bir geçmişe yönelik her eleştirinin günümüz değerlerine yönelik bir saldırı gibi algılanması, tarihsizliği tercih eden toplumların sıklıkla karşılaştığı bir sorundur. Aynı şekilde, bu yaklaşımın egemen olduğu toplumların tarihte başlarından geçen olayların benzerleriyle karşılaştıklarında bunlara, sanki bunlar hiç olmamışçasına, aynı refleks ve siyasetlerle cevap vermelerinin nedenlerinden birisi de tarihe güncelden bağımsız, eleştirel biçimde yaklaşılamamasıdır.

Tarihsizliğin yarattığı, tarih olma hususiyetini kaybeden, güncelle bütünleşen geçmişin bir diğer zaafı ise aynı tarihin diğer öznelerinin mirâsçılarının da bu yorumun kabulüne zorlanmasıdır. Karşıt mükemmel tarihler ya da farklı yorumlarla karşılaştığında tedafüî tepkiler veren bu yaklaşım bunları güncel değerlerle mahkûm etmektedir. Ama ideal bir türdeş toplum düzeyinde bile kabul ettirilmesi güç tarihsizliğin temel çatışması tezlerini toplumun farklı unsurlarına ya da diğer toplumlara onaylatmak istediğinde ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir tarih, toplumsal ve uluslararası düzeylerde çatışmanın da fikrî zeminini hazırlayabilmektedir.

## Türk toplumu ve tarihsizlik

Şüphesiz uzun süreli bir tarihsizlik deneyimi sahibi olan Türkiye, bu tezin en kuvvetli biçimde savunulduğu toplumlardan birisidir. İlginçtir ki, günümüzde belki de bilinçaltı refleksleriyle dile getirilen bu tez aslında Türk toplumunun ulus-devlet inşa'ı sürecinden beri tarihe yaklaşımıyla tam bir uyum göstermektedir. Cumhuriyet'in bu süreçte günün koşullarına uygun tarih yaratma yolundaki gayretleri aynı zamanda bu süreci kolaylaştıracağı varsayılan bir tarihsizlik arzusunun dışa vurulmasından başka bir şey değildir. Kendisine bilimsellik ve nesnel gerçeklik atfedilen, alternatifsizlikle kutsanan

bu tarih, günümüz için mesele yaratmaması amacıyla mevcut gerçeklik zâviyesinden yeniden düzenlenmiş, buna uymayan, sıkıntı yaratabilecek ayrıntıları ayıklanmış ve mükemmelleştirilmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda tekil "tarih"in, tarih olmasını önleyerek, onu günümüzün ideolojisinin bir parçası haline getirirken, gerçekte toplumumuzu tarihsizliğe mahkûm etmiştir. Bu anlaşılmadan toplumumuzda günümüzde sıklıkla dile getirilen bâzı fikirleri tahlil edebilmek son derece zordur. Meselâ, Türkiye'de çok sayıda entelektüelin kendilerini Kuva-yı Milliye mensuplarına benzeterek zihnen, halen devam ettiği zehabına kapılarak, Kurtuluş Savaşı'na katılmaları bir toplumsal histeriden değil, tarihsizlik fikrinden kaynaklanmaktadır.

Bu anlamda tarih, güncel olabildiği kadar güncel de tarih olabilmekte, meselâ bir iktisadî özelleştirme girişimi 1919 koşulları çerçevesinde ele alınabilmektedir. Bu zihniyetin içselleştirilmesi, âdeta tabiî bir refleks olarak algılanması sorunun derinliğini artırmakta ve bertaraf edilmesini güçleştirmektedir. Şüphesiz, devletinin kurucusunun ayrıldığı eşinin evrakının yıllar sonra "muzır" fikirler taşıyabileceği, günümüz toplumuna zarar verebileceği gerekçeleriyle müsadere edilerek mühürlendiği bir toplumun bu alanda kat etmesi gereken uzunca bir yol vardır.

Bu alanda belki de yapılacak ilk iş, tarihsizliğin bir çözüm olmaktan ziyade toplumun önündeki bir engel olduğunun kabulü ve tarihin, tarih haline gelmesine müsaade edilmesidir. Güncel etrafında bir "bilimsel" ve kutsal tarih tekeli yaratma yerine farklı tarih tezlerinin tartışılmasına izin vermek siyasetin atması gereken en önemli adımdır. Bu aynı zamanda siyasete daha anlamlı politikalar üretme imkânını sağlayacaktır. Sorun her devletin yarattığına benzer efsaneler ve tarih inşa edilmiş olmasından ziyade bunların tartıştırılmamasıdır. Demokratik toplumlar, tarihsizliğe sığınmak yerine tarihi tartışabildikleri için onu anlayabilmekte, ondan dersler çıkarabilmektedirler. Tarihsizliğin daha faydalı bir çözüm olduğuna inananlar bu nedenle fazla bir sorun yaşanmadığını düşünebilirler, ama bu gene kendi elimizle yarattığımız dilsizliğimiz ve felsefesizliğimizden dolayı herhangi bir rahatsızlık duymamamız gerektiğinin iddia edilmesinden pek de farklı değildir.

## Türk Altın Çağcılığı ve Günümüz Sorunları

*29/05/2003*

Osmanlı/Türk düşünce tarihi ve günümüz Türk düşüncesi incelendiğinde göze çarpan ilginç niteliklerden birisi “altın çağ” yaratma ve güncel sorunlara bu “mükemmel” ortama verilen referanslarla yaklaşma eğilimidir. Bu eğilimin İslâmî temelleri bulunduğu ve günümüz Türk düşüncesinin tüm dünyevîlik iddialarına karşın aslında dinî bir karakter göstermekte olduğu sık sık gündeme getirilmektedir. Bu iddialarda doğruluk payı bulunmakla birlikte, “terakki” fikri ve “altın çağ” kavramının tarihî gelişimi göz önüne alındığında bunların bütünüyle doğru olmadığı görülmektedir. Altın çağcılığın tarihsel gelişimine bakıldığında bu yaklaşımın “mükemmel geçmiş”i mutlaka dinî bir çerçevede yaratmadığını vurgulamak mümkün olabilmektedir. Ancak unutulmaması gereken, bu dinî olmayan referans çerçevelerinin bir kutsanma süreci sonrasında böylesi bir nitelik kazanmalarıdır.

Henüz M.Ö. 8. yüzyılda, kültürel çağları her şeyin mükemmel olduğu bir “altın çağdan” geriye gidiş şeklinde tasnif eden Hesiod, içinde yaşadığı toplumsal ve iktisadî koşulları bu ideal çağa kıyaslayarak tenkit ediyordu. Daha sonraki çağlarda Ovid’in Metaformozlar’ı benzeri eserlerde tanımlanan “altın çağ” belirli bir şahsın ya da kralın yaşamıyla irtibatlandırılmaktan ziyade tarihî bir bağlamda incelenmesi mümkün olmayan mitolojik bir çağa atıfta bulunuyordu. Nitekim yukarıdaki misâllerimizden oldukça uzun bir süre sonra, 12. yüzyılda, Prag Katedrali Başrahibi Cosmas, eski Bohemyalıların yaşadıkları, herkesin mutlu olduğu, “benim” sözünün bilinmediği, mülkiyet ve hırsızlığın olmadığı bir altın çağa atıfta bulunurken bunu herhangi bir yönetici ile özdeşleştirmiyordu. Ancak bu yaklaşımın zikredilen dönem için de yavaş yavaş istisnaî hale gelmeye başladığını belirtmek gerekiyor. Polonyalıların Boleslaw Krzywousty idaresi altında nasıl bir altın çağın keyfini sürdüklerini, İngilizlerin Aziz kralları St. Edward idaresinde nasıl mutluluk ve refah içinde yaşadıklarını, Macar Kralı Ladislaus dönemindeki refah, zenginlik ve berekete bir daha ulaşılmasına imkân olmadığını anlatan eserler Orta Çağ’ın ilerleyen dönemlerinde “altın çağ”ın nasıl üstün kişilerle özdeşleştirilmeye başlandığını ve kutsandığını göstermektedir. Burada önemli olan gerçekten bir “altın çağ” yaşanmış olması değildir. Nitekim, 13. yüzyılda III. Lothar gibi sıradan bir kralın dönemi bile altın çağlaştırılmıştı. “Altın Çağ”ın kişiselleştirilmesi şüphesiz bu çağın neden bittiğinin açıklanmasını da kolaylaştırıyordu. Böylesi bir yaklaşımı benimseyen bu dönem Avrupa düşüncesi var olan sorunlara hep mükemmel bir yapının bozulması fikri

çerçevesinde yaklaşmıştı. Yukarıda misâllerini verdiğimiz “altın çağ”lar ile Hıristiyan öğretisindeki “cennet” farklılıklar göstermekle beraber, her iki kavram da “idealden” sapan ve gitgide bozulan düzen fikrî zemininde birleşmekte idiler. Bu ise şüphesiz altın çağların kutsanarak Hıristiyanlaştırılmasını daha kolay hale getiriyordu.

Kuşkusuz “asr–ı saadet” gibi bir kavrama sahip olan İslâmî düşünce de böylesi bir mükemmeliyetten sapma yaklaşımına sahipti. Ancak, bu düşünce esas dışında zamanın değişimine uyum fikrini taşıması nedeniyle, “ileriye doğru terakki”yi savunmamakla beraber, “değişim”e kısmî bir açıklıkla yaklaşmaktaydı. Bununla beraber, Osmanlı literatürü incelendiğinde “Asr–ı Süleyman” ya da “Ahd–i Hümayûn–i Selim–i Evvel” benzeri “her şeyin mükemmel olduğu dönemler”e de, içinde yaşanılan toplumsal ya da iktisadî gerçekliğin meselelerini halledebilmek amacıyla, “Asr–ı Saadet” ya da “Hulefa–i Raşidîn” dönemleri benzeri altın çağlar kadar atıfta bulunulduğu görülmektedir. Bu literatürdeki eserlerin çoğu karşılaşılan meseleye çözüm sunarken bunu benzeri meselelerin “Hulefa–i Raşidîn” ya da “Asr–ı Süleyman”da nasıl halledildiklerine dayandırırlardı. İlginçtir ki, “terakki” kavramının hakimiyetini sağlamlaştırdığı Ondokuzuncu Yüzyıl’da dahi “terakki”ye ve “ilim”in tartışılmaz üstünlüğüne inanan bir grup Osmanlı münevveri “devr–i Mustafa Reşid Paşa”yı bir “altın çağ” haline getirmeye çalışmaktan geri kalmamışlardı. Ali Suavi, ünlü “Demokrasi” makalesinde gerçek anlamda demokrasinin ancak İslâmiyet’in ilk dönemlerinde yaşandığını iddia ederek bunu takip eden dönemlerdeki benzer rejimleri bu idealden sapma olarak yorumlarken, bir Mustafa Reşid Paşa hayranı da hazırladığı eserde gününün sorunlarının ancak merhumun siyasetlerinin uygulanmasıyla çözülebileceğini iddia etmişti.

Günümüz Türk düşüncesine bakıldığında bir çeşit “kendi altın çağını kendin yarat” yaklaşımının hakim olduğunu görebilmek mümkündür. Bu çerçevede bazen efsaneleştirilen tüm “Osmanlı dönemi”ne, bazen 1919’dan Atatürk’ün ölümüne kadar geçen süreye, bazen ise “Tek Parti Dönemi”ne “altın çağ” biçiminde yaklaşılmaktadır. Farklı altın çağların savunucularına göre her şey 1922’de, 1938’de ya da 1946’da bozulmaya başlamaktadır. Günümüz altın çağcıları yaklaşımlarını Orta Çağların tersine olumlu bir kavram olarak yeniden yorumlanan “değişim” ve varlığına inanılan sürekli terakki ile de uyumlu hale getirmekten geri kalmamaktadırlar. Meselâ, her şeyin tek parti dönemi sonrasında bozulmaya başladığına inanan aydınlarımız “tek parti devrimciliğinin kesintiye uğramaması” durumunda bugün çok daha ileri bir noktada olacağımızı savunmaktadırlar. Bir anlamda burada müdafaa edilen kurallarına sadık kalınan bir altın çağın “terakkisi” fikrinden başka bir

şey değildir. Benzeri bir bozulmanın kendilerince “monolitik” hale getirilen “Osmanlı” sonrasında başladığını iddia eden aydınlarımız ise Osmanlı yönetimi, yâni altın çağ, sürseydi günümüz Türkiye’sinin önemli sorunlarının hiç var olmamış olacaklarına inanmaktadırlar.

Bu romantikleştirilen ve kutsanan “altın çağ” referanslı toplumsal düzen yaklaşımları toplumlar statik olmadıkları ve karşılaşılan meseleler de yüzeysel benzerlikler göstermekle birlikte farklı toplumsal ve diğer gerçekliklerin ürünü olduklarından, bunlara çözüm getirememektedirler. Bu çerçevede, “Yeniden Kurtuluş Savaşı” ya da “Osmanlı Barışı (Pax Ottomanica)” benzeri altın çağ referanslı sloganların 21. yüzyıl sorunlarına çare bulmaları mümkün değildir.

# Sorumluluğun Tarihe Havalesi

*13/03/2003*

Günümüz Türk siyasal yaşamı üzerine girişilen tartışmaların önemli bir bölümünde taraflar yaptıkları tahlillere tarihî bir boyut getirmeye çalışmaktadırlar. Bu yaklaşımın iki temel özelliği vardır: Bazen farkında olunmamakla birlikte, tarihsel bir devamlılığın varsayılması ve bunun günümüze yönelik önemli yansımalarının olduğunun kabul edilmesi. Kuruluş dönemi Osmanlı toplumunun feodal mi olduğu yoksa Asya Tipi Üretim Tarzı benzeri mi özellikler taşıdığının 20. yüzyılda Türkiye'deki devrim stratejisini belirleyeceğini düşünen Türk Solu'ndan, günümüzde tam anlamıyla Avrupa standartlarında demokrasiye geçilememesini İttihat ve Terakki geleneğine bağlayan, kendilerini Sabahaddin Bey'in Teşebbüs–i Şahsî hareketinin günümüzdeki uzantısı olarak gören Türk liberallerine kadar değişik grupları kapsayan bir yelpaze içindeki entelektüeller tarihe bu açıdan önemli bir belirleyicilik atfetmektedirler. Böylesi bir yaklaşımın tarihsel kopukluğu resmî ideolojisinin önemli bir parçası haline getirmiş olan bir toplumda yaygın olması ilk bakışta ilginç bir çelişki olarak yorumlanabilir. Ancak böylesi tahlillerin, kopukluk tezini destekleyen entelektüeller tarafından da yapılmasının bir çelişki olmaktan ziyade bir zihin karışıklığı olarak görülmesi herhalde daha anlamlı olacaktır. Başka bir deyişle eğer modern Türkiye Cumhuriyeti her anlamıyla bir kopmayı temsil ediyorsa ve bunun gerektirdiği bir dönüşümü başarıyla gerçekleştirmişse, günümüz Türkiye'sindeki toplumsal ve siyasî sorunlarda Enver Paşa'nın sorumluluğunu savunmakla, Yunan demokrasisinin problemlerini II. Mahmud yönetimine bağlamak arasında fazlaca bir fark olmaz.

Aslında herkesin, belki de istemeksizin, üzerinde birleştiği husus bazı alanlarda aşırıya kaçılsa da, modern Türkiye'yi doğuran tarihsel sürecin günümüze yönelik, hâlâ hissedilmesi mümkün, önemli etkileri olduğudur. Ancak, kopukluk savunucusu entelektüeller tarihî süreci kendi akışı içinde ele alarak değerlendirme yapmak yerine her şeyi ile değişen yeni bir toplum fikrini desteklemek amacıyla istedikleri yüzyıldan seçtikleri örneklerle zıt kategoriler yaratmaktadırlar. Meselâ, oldukça yaygın olarak kullanılan bir söyleme göre cumhuriyet mevcut "ümmet" yapısını ortadan kaldırarak "vatandaş"ı yaratmış, "teokrasinin" yerine ise "halk iktidarına" dayalı bir siyasal yapı getirmiştir. Tabiî böylesi kategoriler yaratanlar için son dönem Osmanlı toplumunun nasıl olup da bir anayasal belgeye sahip olabildiği, mebusan kürsüsünde konuşan hatiplerin sözlerine neden "Osmanlı

vatandaşlarım” diye başladıklarını, Şûra–yı Devlet’in Birinci Dünya Savaşı’nın en zorlu günlerinde düşmana yardım eden Arap aşairinin mallarını devleti destekleyen kabilelere dağıtmak isteyen İttihat ve Terakki hükûmetini nasıl hukuka aykırılık gerekçesiyle durdurduğunu açıklamak oldukça zordur. Bu misâlleri vermekten amaç son dönem Osmanlı yönetiminin övgüsünü yapmak değil, Osmanlı/Cumhuriyet benzeri muğlak kategorilerin “Hangi Cumhuriyet” ve “Hangi Osmanlı” sorularına cevap veremedikleri ölçüde anlamsızlaştıklarına işaret etmektir. Altı yüzyıllık bir tarihten bir kronolojiye bağlı kalmadan seçilen örneklerle karşılaştırma yapmak anlamlı bir sonuç ortaya koyamaz. Gayrimüslim teb`anın sarı ayakkabı giyebilmek için hatt–ı hümayûna ihtiyaç duyduğu Osmanlı Devleti ile Kara Todori Paşa’nın uluslararası kongrelerde bu devletin başmurahhası olduğu, Norandonkyan Efendi’nin Hariciye Nazırı olduğu Osmanlı Devleti’nin, resmî ideolojileri de dahil olmak üzere, birbirlerine benzeyen yönleri pek de fazla değildir. Nitekim, 1940’lardan getirilecek misâllerle Türkiye Cumhuriyeti’nde hukuk devletinin ne düzeyde işlediğini açıklamaya çalışmak bize oldukça karamsar bir tablo çizebileceği halde günümüzdeki gelişmelere bakarak bu alanda çok daha ümitvar olabilmek mümkündür.

Hiçbir toplumun tarihsel bir boşluk içinde yaşayabilmesi, tarihini silerek sıfırdan yeni bir yaşama başlayabilmesi mümkün değildir. Ancak, toplumlar dinamik varlıklar olarak sürekli değişirler ve bu değişimler, tarihî etkileri törpüleyerek bunları, değişimin ölçüsüne paralel biçimde, gitgide daha az hissedilir hale getirirler. Tarihî kopma noktaları diyebileceğimiz büyük dönüşümler de bu süreci hızlandırır. Cumhuriyet öncesi Osmanlı devlet yapısı ve bürokratik örgütlenmesi ile kendini “ilerlemeci tek parti” olarak görmeye başlayan İttihat ve Terakki’nin modern Türkiye’nin yapılanmasında, kökleri Tanzimat’a kadar inen kameralist zihniyet ile Le Bonist seçkinciliğin, toplumu “halk için ama halka rağmen” yukarıdan aşağıya yeniden düzenlemeye çalışan Cumhuriyet aydınları üzerinde ve Osmanlı entelektüel çevrelerinde yaygın kabul gören Feurbach sonrası kaba Alman materyalizmiyle, pozitivizmin popülerleştirilen şekillerinin toplumsal ilerlemeyi bir din–bilim çatışması olarak sunan yaklaşımlarının Cumhuriyet ideolojisinin şekillenmesinde ne denli etkili oldukları ortadadır.

Böylesi bir örgütlenmenin ve ideolojinin günümüz ölçülerinde demokratik olarak kabul edilecek bir topluma geçiş için gerekli ortamı sağlamaktan oldukça uzak kaldığını, hattâ bu konuda, dönemin Zeitgeist’ına da uygun bir tavırla, istekli olmadığını görmek de fazlaca zor değildir. Ama 21. yüzyıl Türkiye’sinin sorunu toplum dinamiklerinin bu olumsuzlukları hâlâ arka plâna atamamış olmasından kaynaklanmaktadır. İttihat ve Terakki yönetimine

rahmet okutturacak rejimler altında, üstelik aynı temel siyasal örgütlenme çerçevesinde ve aynı coğrafyada, on değil kırk yıldan fazla yaşayan Doğu Avrupa toplumlarında böylesi olumsuzluklar demokratikleşme dinamikleri sonucunda unutulan bir geçmişin ayrıntıları düzeyine indirilirken Türk entelektüellerinin günümüz sorunlarını “tarihe havale” etmeleri, en hafif tabirle, kolaycı bir yaklaşımdır.

# Sorunların Kaynağı Osmanlı Yönetimi mi?

*17/04/2003*

Boston Üniversitesi öğretim üyelerinden ve son dönem Osmanlı tarihi üzerine yayınladığı popüler tarih çalışmalarıyla tanınan David Fromkin, New York Times gazetesinde yayınlanan ve Zaman gazetesinin 12 Mart 2003 tarihli nüshasında Türkçeye tercüme edilerek neşrolunan bir makalesinde, Bosna'dan Kuveyt'e kadar uzanan coğrafyadaki sorunların tarihî köklerinin bulunduğuna işaret etti. Fromkin'e göre bir Osmanlı "hayaleti" günümüzdeki Irak buhranı da dahil olmak üzere bu coğrafyanın her yerinde karşımıza kriz nedeni olarak çıkmaktadır. Yazarın iddiasınca, günümüz sorunlarının temelinde imparatorluğu millî değil de İslâmî bir yapı olarak gören "Türk" yöneticilerin dini her şeyin önüne geçirmeyi Ortadoğululara öğretmiş olmaları yatmaktadır. Gene Fromkin'e göre günümüzde Ortadoğu'da dine atfedilen ehemmiyet aynı zamanda halife olan sultanların mirasıdır.

Yazı, ABD akademik çevrelerindeki Osmanlı/Türk "uzmanlığı"nın seviyesi hakkında bize ilginç ipuçları vermenin yanı sıra, Osmanlı tarihi bilinmeden Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa'daki gelişmelerin anlaşılmasının ne denli zor olduğunu ortaya koymakta, bunlara ilâveten de Osmanlı tarihinin yarım yamalak bilinmesinin belki hiç bilinmemesinden daha vahim sonuçlar doğurabileceğini ispatlamaktadır.

Fromkin, ülkemizde monolitik bir Osmanlı geçmişi hayal ederek bununla monolitik bir Cumhuriyet Türkiye'sini karşılaştıran yazarlara nazire yaparcasına 15 ve 16'ncı yüzyıl Osmanlı toplumunda geçerli olan bir dizi özelliğin sanki 1922 yılına kadar varlığını sürdürdüğünü varsayarak Osmanlı Devleti'nin 19 ve 20. yüzyıl Avrupa'sında bir anakronizm teşkil ettiğini ileri sürmektedir.

Osmanlı Devleti'nin teb'asını "millet" adını verdiği "dinî" cemaatler biçiminde örgütlemesinin, bu işlemin gerçekleştirildiği dönemin koşulları göz önüne alındığında, anormal bulunmasına imkân yoktur. 15. yüzyılda anormal olan herhalde bir devletin teb'asına lâik–milliyetçi bir ideolojiyi benimsettirmeye ve millî hisler uyandırmaya çalışması olurdu. Nitekim, aynı yüzyılda İspanya Yahudilerinin karşı karşıya bırakıldıkları tercih, böylesi bir lâik vatandaşlık fikrinin Avrupa kıtasının diğer yerlerinde düşünülmediğini gösteriyor. İngiltere'de Katoliklerin devlet görevlerine getirilmeleri üzerindeki yasağın hangi tarihte kalktığına bakmak, çeşitli Hıristiyan mezhepleri mensuplarının hangi tarihlere kadar Amerika'ya göç dışında bir

çare bulamadıklarını düşünmek dahi dinin önemli olduğu fikrinin Osmanlı Devleti'ne has bir düşünce olmadığını anlamamıza yardımcı olabilir. Günümüzde Kuzey İrlanda'da var olan sorunların nedeni de herhalde Osmanlı yönetimi değildir. Unutulmaması gereken bir diğer husus, Osmanlı yönetiminin Hıristiyan mezhepleri arasında nifak yaratmaya çalışmaktan ziyade bunları aynı dinî kurumlar altında (Rum ve Ermeni Patrikhaneleri) örgütleyerek birleştirmeye çalışmış olmalarıdır.

Bu bölgelerde Osmanlı yönetimi öncesi var olan kilise çatışmaları hiç şüphesiz daha yoğundu ve Bogomiller gibi Hıristiyan gruplar Papa'nın ve Macar krallarının desteğini alan yerel yöneticilerce ezildiği gibi Venedik hakimiyeti altında yaşayan Rum Ortodokslar da benzeri baskılar altında kalmaktaydı.

Ayrıca Osmanlı klâsik dönemine ait bu örgütlenmelerin 19'uncu yüzyıl ortalarından itibaren fazlaca bir anlamı da kalmamıştı. Tanzimat sonrası Osmanlı Devleti Fromkin'in iddia ettiğinin tersine resmî ideolojisini değiştirerek "Osmanlıcılık" denebilecek yeni bir ideolojiyi benimsemiş ve dini elinden geldiğince geri plâna indirgemeye çalışmıştı. Ortadoğu'da dine atfedilen ehemmiyetin halife–sultanlardan kaldığı fikri ise herhalde anlamsızlık rekoru kırabilecek bir tespittir. Tam tersine bu bölgede Osmanlı hilâfetini reddeden ve Osmanlı yönetimini İslâm'dan bir sapma olarak gören gruplar ve liderleri bu konuda karşı tezi savunan Osmanlı Devleti'ne karşı savaş vermişlerdir. Vahhabi isyanları, Yemen Zeydilerinin direnişleri, Asir'de Seyyid İdrisî'nin de facto yönetimi bu alanda verilebilecek örneklerden sadece birkaçıdır. Unutulmamalıdır ki İmam Yahya, Yemen'in dağlık bölgelerinde kendisine otonomi veren Da'an anlaşmasına (1911) bölgedeki Yahudileri Medine Sözleşmesi kuralları çerçevesinde idaresine imkân veren bir madde konması için ayak diretmişti. Sonuçta böylesi bir maddenin Kanun–i Esasî'nin her Osmanlı vatandaşını eşit kılan hükümlerini ihlâl edeceğini düşünen Osmanlı yöneticileri tüm ısrarlarında başarısız olunca, bu hakkı bazı bakanlardan dahi gizlenen gizli bir sözleşme ile bahşetmek zorunda kalmışlardı.

Fromkin'in bir diğer ilginç tespiti Düvel–i Muazzama'nın Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan gibi imparatorluk teb'alarının bağımsızlıklarını kazandıklarında duydukları şaşkınlıktır. Bu bağımsızlıkları bahşeden ve Sırbistan haricindeki ülkelere Avrupa'dan prensler temin eden Düvel–i Muazzama'nın doğrusu kendi yaptığı bir iş karşısında neden şaşırmış olduğunu anlayabilmek mümkün değildir. Gene Fromkin'in eski Yugoslavya'nın dağılması sonrasında ortaya çıkan çatışmaların "Osmanlıların değişik Hıristiyan etnik grupları birbirine karşı" kullanmasından

kaynaklandığını iddia etmesi de anlamlı değildir. Zaten bir devletin bir yandan din her şeyden ehemmiyetlidir derken öte yandan da milliyetçilik kışkırtması yapması da mümkün değildir. Ayrıca bu çatışmanın illâ ki tarihî bir sorumlusu aranacaksa bunu, Benjamin von Kállay'ın şahsında belirginleşen Avusturya–Macaristan siyasetleri ve Avusturyalı rahiplerin Katolikleştirme çabalarında bulmaya çalışmak daha anlamlı olur. Benzeri şekilde Saddam Hüseyin'in Basra vilâyetinin mirasçısı olma iddiasıyla Kuveyt'i işgal etmesinin sorumluğunu Osmanlı Devleti'ne değil de 1913/1914 Osmanlı–İngiliz Konvansiyonu pazarlıklarında Kuveyt üzerindeki de facto İngiliz kontrolünü kabul etme kararı alan Osmanlı yöneticilerine, bu bölgeyi Kuveyt şehrinden hurmalıklara kadar bir arazi olarak kabul eden İbrahim Hakkı Paşa'nın dudağını uçuklatan genişlikte ve Körfez adalarını da içine alan bir haritaya uygun olarak tasdik ettiren İngiliz diplomasisine havale etmek icap eder.

Gene I. Dünya Savaşı sonrasında İngiltere ve Fransa'nın eski Osmanlı Arap topraklarında uyguladıkları siyasetlerin başarısızlığa uğramasının nedeni, yerli ahalinin Osmanlı geçmişinden dolayı lâik siyasetleri reddetmesinden değil, eski destekçileri için krallık kurma düzeyinde karakuşiliğe inebilen bu devletlerin birleştirici vatandaşlık fikri yerine, hakim gruplarla işbirliği yaparak diğerlerini dışlama (Irak), daha yakın bulunan azınlıklar yardımıyla yönetme (Suriye), kendi baskıları sonucu kurulmuş (Beyoğlu protokolü 1861) dinsel temsile dayanan yapıları sürdürme (Cebel Lübnan/Lübnan) siyasetlerini tercih etmeleridir. Bunun faturasını Osmanlı geçmişine havale etmeyi yalnızca cehaletle açıklayabilmek pek de kolay değildir.

# Osmanlı Oryantalizmi

*25/12/2003*

Son yıllarda Osmanlı tarihine getirilen ilginç bir yorum hiç şüphesiz "Osmanlı oryantalizmi" tezidir. Bu tez Ussama Samir Makdisi tarafından 2000 yılında neşrolunan The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon (Mezhepçilik Kültürü: Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Lübnan'ında Cemaat, Tarih ve Şiddet) başlıklı ciddî bir kitabın ana fikrini teşkil ettiği gibi, geçen yıl aynı akademisyen tarafından Amerika'nın en prestijli akademik tarih dergisi olarak kabul edilen ve sahifelerini Ortadoğu konulu makalelere nadiren açan American Historical Review'da "Osmanlı Oryantalizmi" adı altında yayınlanan uzun bir yazı ile de ortaya konulmuştur.

## Yanlı akademik çalışmalar

Geçtiğimiz günlerde vefat eden Edward Said'in yeğeni ve temel yorumlarının müdafii olan Makdisi'nin tezini bir anlamda Soğuk Savaş sonrasında gözden düşen "Osmanlı emperyalizmi" yaklaşımının post-modern bir yorumla diriltilmesi olarak tavsif etmek mümkündür. Bu tez, bilhassa, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akademik çevrelerde derin akisler yaratmış ve başta Yemen üzerine detaylı bir araştırma yapan ve Yemen'deki Osmanlı hakimiyetini sömürgecilik olarak yorumlayan Thomas Kuhn'un çalışmaları olmak üzere çok sayıda yeni eserin ana fikrini teşkil etmiştir.

"Osmanlı oryantalizmi" tezine göre Batı'nın egemenliği altında şekillenen "modernlik" çağında her toplum kendi "Doğu"sunu yaratmış ve Batı tarafından terakki etmesi imkânsız olarak mütalâa olunan Osmanlı Devleti de kendi çevresine, bilhassa Arap eyâletlerine, benzeri bir gözlükle bakmıştır. Bu, istemeden ortaya çıkan bir bakış açısı olmayıp belli bir tercihin ürünüdür.

Bunun sonucunda ise Osmanlı Devleti ile Arap asıllı teb'asının yoğun olduğu çevresi arasındaki münasebet Batı ile Osmanlı ya da Batı metropolleri ile sömürgeler arasındakine benzer bir karakter arz etmiştir. Osmanlı oryantalizmi tezinin savunucularına göre, bu ilişkinin fikrî arka plânında "beyaz ırkın yükümü" tezine benzer "Türklerin diğer Doğulu ırklara üstünlüğü" inancı vardır.

Bu tezin, imparatorluğun, Türk unsuruna ağırlık verilmesi yolundaki ideolojik yaklaşımının Tanzimat sonrasında gitgide hız kazandığı

konusundaki tespiti, şüphesiz belirli bir gerçeklik payı taşımaktadır. Ahmed Cevdet Paşa'dan Namık Kemal Bey'e kadar pek çok Osmanlı devlet adamı ve entelektüelinin eserlerinde böyle yorumlanabilecek ifadeler bulmak mümkündür.

Ancak, Türk unsurunun imparatorluk için taşıdığı ehemmiyete işaret noktasından, Arap ve diğer Osmanlı anâsırına yönelik etnik üstünlük temeline dayalı bir "medenileştirme misyonu"na, ancak zorlama ile ulaşılabilineceği gerçeğini gözden uzak tutmamak gerekmektedir.

Batı'nın şekillendirdiği modernliğe ulaşmayı hedefleyen Osmanlı idarecilerinin bunu merkezileştirme çabalarıyla birleştirerek çevreyi yeniden yaratmaya giriştikleri yanlış bir tespit değildir. Fakat, bunun en azından İttihad ve Terakki hakimiyeti altındaki yıllara kadar, etnik bir renk taşıdığını iddia etmek bizi ciddî hatalara götürebilir.

## Osmanlı'nın Doğu'su olmadı

Yeni modernlik ideali çerçevesinde Osmanlı merkezi tüm çevresine aynı amaçla yaklaşmış ve etnik köken ya da dinî farklılık gözetmeden aynı değişimi yaratmak istemiştir. İstanbul'a muhalefet eden Toroslar'daki Türkmen aşairi ile yeni ideallere soğuk bakan Kürt aşairi, Arnavut Malisörler, Cebel Lübnan ve Havran Dürzileri ve Yemen Zeydîleri merkezin gözünde hep benzer topluluklar olmuşlardır. Sadece Cebel Lübnan'daki Araplar ve Sana'a civarındaki Zeydiler için Osmanlı idarecilerinin kullandıkları sıfatlara bakarak bunların etnik temele dayalı bir oryantalizmin ifadelendirilmesi olduklarını söylemek mümkün değildir.

Benzer sıfatlar yukarıda belirttiğimiz gibi yerleşik olmayan ve kendilerini buna zorlayan Osmanlı merkezine direnen tüm gruplar için kullanıldığı gibi, bu tür söylemler bizatihi Batı'nın şekillendirdiği modernliğin ideal olarak benimsenmesinden sonra da ortaya çıkmış değildir. Ayrıca, Türkmen, Urban, Dağlı Arnavut gibi topluluklar için kullanılan sıfatların Türk, Arap ve Arnavut asıllı yerleşik topluluk üyesi bireylere teşmili de bizi hayalî bir etnik aşağılama söyleminden başka bir yere ulaştırmaz. Unutulmamalıdır ki, bizzat yerleşik Arap toplulukları da Urban kavramını benzer bir bağlamda kullanmakta idiler. Düzgün Türkçe konuşup yazamayan Hayreddin Paşa'nın sadaret makamına gelebildiği, modernlik sembolü pâyitahtın şehreminliğini bir Arnavut idarecinin yaptığı bir yapıda böylesi bir ilişkiden bahsedebilmek herhalde pek de kolay değildir.

Ayrıca Maruni köylerine saldıran Dürziler ile Meşrutî idare tesisine rağmen

malını pazara getiren Yahudilerin üzerine tükürmek gibi gelenekleri sürdürmekte ısrar eden Zeydîlere karşı merkezin takındığı tavır, varsayılan oryantalist önyargıların pek de geçerli olmadığını ortaya koymaktadır.

Böylesi uç misâllerden yola çıkarak Osmanlı merkezinin Arapları kendi "Doğu"sunu yaratmak için kullandığını iddia etmek, temeldeki tüm akademik iyi niyete karşın, tarihsel gerçekleri zorlamanın ötesinde, günümüz Türkiye'si dışındaki Osmanlı idaresini sömürgecilik olarak takdim etmeye çalışan milliyetçi tarih tezlerinin yeniden canlandırılmasına hizmet dışında bir sonuç yaratmaz. Osmanlı modernlik tezine eleştiri getirmek, aşırı merkeziyetçi siyasetlerin doğurduğu sorunların altını çizmek şüphesiz yerindedir. Ama buradan hayalî bir oryantalizme ulaşmak, ancak yorum kabiliyetinin yüksekliği ve tarih bilgisinin azlığı ile mümkün olabilmektedir.

# İşi tarihçilere mi bırakmalı?

*20/01/2005*

Türkiye, tarihe atfedilen aşırı ehemmiyetten dolayı, tarihin bilinmemesinin yararlı olduğunun düşünüldüğü nadir toplumlardan birisidir.

Toplumun entelektüellerinin asırlarca dinî eserlerden sonra en fazla tarih kitapları okuduğu, devletin tarihi belirli bir zaman dilimindeki bakış açısından yorumlamakla vazifelendirilen resmî görevlilere sahip bulunduğu bir geleneğin mirâsçısı olan ülkemizde bunun, belki de fazla yadırganacak bir yönü yoktur. Bu nedenle ülkemizde tarih o denli önemlidir ki toplumun, onu, bir süzgeçten geçirilip, klişelere indirgenip, tamamen mükemmelleştirilerek resmî ideolojiyle uyumlu hale getirilmedikçe öğrenmemesinin daha uygun olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, istisnâlar bir kenara bırakılacak olursa, toplumumuzun değil ortalama insanı, seçkinlerinin dahi tarih bilgisi bu mükemmelleştirme süzgecinde arıtılmış klişelerin ötesine geçmemektedir. Bunun sonucunda tarihçi de geçmiş bir gerçekliği anlayarak yeniden yaratmaya çalışan bir uzman değil, geçmişi mükemmelleştirme süzgecinden geçirerek resmî ideolojinin hizmetine sunan bir görevli haline gelmektedir. Bunun da ötesinde, bu "toplumsal görev" içselleştirilmekte ve tarih yazmanın da önüne geçen aslî vazife olarak kabul edilmektedir. Son dönem Osmanlı tarihçiliğinin yüz akı Ahmed Cevdet Paşa'nın dahi çalışmalarının farklı baskılarında devletin o günkü bakış açısına uygun olmadığını düşündüğü hususlarda değişiklikler yapması, Necib Âsım Bey'in, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Selimağa Kütübhanesi'ndeki yazma nüshasında, Genç Osman'ın Yeniçeriler tarafından katledilmeden önce maruz kaldığı saldırıları detaylı biçimde anlatan sahifeleri "yeni nesillerin öğrenmemeleri için" yırtarak imha etmesi, cumhuriyet resmî tarihçiliğinin şâhikasına ulaştırdığı bir geleneğin oldukça eskilere gittiğini göstermektedir.

Tarihin bu kadar ehemmiyetli olduğu toplumumuzda bir çelişki gibi de gözükse tarih bilgisi en gerekli olduğu alanlarda bile anlamsız bulunmaktadır. Meselâ, kendileri gibi olunmaya çalışılan ve diplomatlarının önemli bir çoğunluğu tarih eğitimi almış Batı toplumlarının aksine, Türk Dışişleri mensuplarının içinde böyle bir süreçten geçmiş ya da bu alanda ciddî bilgi edinmiş kimseler parmakla sayılabilecek kadar azdır.

## Tarihçi ve bilim

Buna karşın, ihtilâf mevzuu konularda tarihçilere hakemlik rolü verilmesi sık

sık resmî Türk tezi olarak gündeme getirilmektedir. İlginçtir ki, bir yandan yukarıda belirttiğimiz yaklaşımın tabiî bir neticesi olarak, resmî ideolojinin hizmetinde olan tarihçiden mükemmelleştirme vazifesi yapması beklenirken, öte yandan da onun "vesikalar"a bakarak bir fizikçinin ya da kimyagerin laboratuvarında yaptığı deney neticesinde vardığına benzer bir sonuca ulaşması talep edilmektedir.

Bu birbiriyle çelişen beklentilerin fikrî arka plânında Türk seçkinleri üzerinde derin tesirler icra eden bilimcilik (scientism) ideolojisini bulmak mümkündür. Bu yaklaşım, tarih vesikalarına, tabiî bilimlerdeki deney sonuçlarına benzer bir "objektiflik" atfetmektedir. Halbuki, bilhassa siyasî karakterdeki vesikalar böyle bir objektiflik içermezler. Meselâ yüz yıl sonra "28 Şubat sürecinde Türkiye" konulu çalışma yapacak bir tarihçi, dönemin tarihini bazı gazetecilerin "zararlı" faaliyetlerini dile getiren andıçları ön plâna çıkararak yazabileceği gibi, bunu suçlanan gazetecilerin günlüklerine dayandırarak da yapabilir. Tabiî bunların her ikisine de bakarak daha objektif ve dengeli bir tarihi yeniden yaratmak mümkündür; ama tarihçinin her zaman belirli bir tarihî sürece ait tüm vesikalara ulaşması mümkün değildir. Başka bir misâl vermek gerekirse, Fransız vesikalarında, Alman işgali altındaki "Alsace-Lorraine hürriyetperverleri" olarak atıfta bulunulan eşhas, Alman vesikalarında "Fransız işbirlikçisi teröristler" biçiminde anılırlar. Dolayısıyla, bilimciliğin etkisini tartışırken gözden kaçırılmaması gereken husus, sadece tarihçiye değil bizzat "tarih"e de bu şekilde yaklaşılmakta olduğudur.

Diğer bir deyişle bu yaklaşıma göre tarih yeniden yaratılmamakta, dönemin yaygın kabul gören tezleri ya da zihniyeti (Zeitgeist), yarısı arkeolog diğer yarısı hakim esatirî bir karakter olduğu varsayılan, "tarihçi" üzerinde herhangi bir tesir icra etmemektedir. Bir misâl yardımıyla açıklamaya gayret edersek, bu yaklaşıma göre bir tarihçi gerek 1965 gerekse de 2005 yılında 27 Mayıs'ı incelediğinde aynı sonuca varacağı gibi kendisinin dünya görüşü ve tarihe yaklaşımı, varacağı kanaat konusunda herhangi bir değişiklik yaratmaz.

Halbuki tarih, dönemin yaygın kanaatleri çerçevesinde sürekli olarak yeniden yorumlandığı için Fransız İhtilâli'nin 100 ve 200. yıllarında "devr-i sabık (ancien régime)"ın karakteri hakkında birbirinden oldukça farklı yorumlar getirilmiş, uzun süre "vak'a-i hayriye" olarak kabul edilen yeniçeriliğin ilgası on dokuzuncu asır sonlarında Bâb-ı Âli diktatörlüğünün temel nedeni olarak görülmeye başlanmış, Arap tarihçiliğinin II. Abdülhamid yorumu, 1967 Arap-İsrail Savaşı sonrasında ciddî bir değişikliğe uğramış, nihayet 31 Mart Olayı üzerine en kapsamlı eseri kaleme alan değerli bir tarihçimiz 1970 yılında bu olayı "şeriatçı bir ayaklanma" olarak tavsif etmezken, 1994 koşullarında, böylesi bir tanımlama yapmayı uygun

görmüştür.

Benzer bir şekilde tarihi, devletin o zaman dilimindeki bakış açısından yorumlayan Osmanlı vakanüvistleri de kendilerinden evvel aynı olayları ele almış olan tarihçilere sert eleştiriler getirmişlerdir. Ahmed Cevdet Paşa'nın, Ahmed Âsım ve hele Ahmed Vasıf ve tarihlerine yönelik eleştirileri bu alanda verilebilecek en iyi misâllerdir. Aynı olaylara erken cumhuriyet yaygın kanaatleri zaviyesinden bakan Yusuf Akçura ise Cevdet Paşa'nın yorumlarını benzer bir şekilde tenkit etmiştir.

## Siyaset ve tarih

Dolayısıyla, 1915 tehcir kanunu ve bunun akabinde gelişen olayların niteliği konusunda son sözün tarihçilere bırakılmasını savunan ve uzun süredir değişik iktidarlar tarafından tekrarlanan Türk resmî tezi pek de anlamlı değildir. Bir kere bu nihaî kararı açıklayacak, zihinlerdeki, esatirî "tarihçi" bir ideale atıf yapmaktan öteye gidemeyeceği gibi bu donanıma sahip olduğu iddia edilen "tarihçilerin" bu konuda oybirliğiyle karar verebilmeleri de mümkün değildir. Böyle tarihçiler olmadığı gibi aynı vesikalara bakan tarihçilerin de aynı yorumu getirecekleri yolunda bir kural bulunmamaktadır. Nitekim, Türkiye'de bu konuda birbirine taban tabana zıt iki görüşü savunan iki tarihçiden birisi Türk Tarih Kurumu başkanlığı vazifesini sürdürürken, diğeri ise bir üniversitenin tarih bölümünü idare etmektedir. Bunun da ötesinde, Ermeni ve Türk tarihçilerinden, laboratuvarda beraberce tahlil yaparak bir gazın karbondioksit ya da karbonmonoksit olduğunu tespit eden kimyagerler gibi, bu tarihte vuku bulan olayların gerçek karakterinin ne olduğunu saptamalarının beklenmesi ise ancak tarihe yukarıda anlatılmaya çalışıldığı biçimde yaklaşan bir toplum tarafından teklif edebilir, ne yazık ki bu tez kimse tarafından ciddiye alınmaz.

Türk siyasetinin bu alanda, toplumumuz dışında kabul görme ihtimâli mevcut olmayan böylesi hayâlci bir tez yerine, tarihçilere de danışarak, onların bu alandaki eserlerinden istifade ederek, bir "siyaset" geliştirmesi gerekmektedir. Mevcut meseleyi halledecek taraflar iki tarafın tarihçileri değil siyasetçileridir. Bu konuda tarihçilerin karşılıklı görüş alışverişinde bulunmaları ancak kapsamlı bir "siyaset"in teknik bir alt uygulaması olarak anlam kazanabilir.

Konunun tamamen tarihçilere havalesi teziyle bir yere varılması mümkün olamayacağı gibi, kendisini uluslararası zeminlerde sürekli olarak zorlayan bu denli hassas bir konuda ciddî bir "siyaset" geliştiremeyen toplum konumunda kalınması da zannedildiğinin tersine, ciddî bir zaaf olarak mütâlâa

edilmektedir.

# Ermeni Meselesini İki Millet Arasındaki Kan Davası Gibi Görürsek Anlayamayız

Nuriye Akman tarafından yapılan röportaj Zaman gazetesinin *27-28 Mart 2005* tarihli nüshalarında yayınlanmıştır. Röportajın ikinci bölümü "Tarihçi de Hakem Olamaz Hariciye de" başlığı altında neşrolunmuştur.

**Soruyu doğru sormadan, doğru bir cevap bulmanın imkansızlığına inanırım. Öyleyse Ermeni meselesini hangi sorunun rehberliğinde aramak lazım?**

Bu konuda şimdiye kadar gündeme getirdiğimiz dar, basit ve mekanik soruları aşarak daha kapsamlı bir soru sormamız gerekli. Nâçiz kanaatimce de bu soru "Bir dünya yıkılırken neler oldu da bugün bize çok anlamlı gibi görünen bir düzen ortaya çıktı, acaba kutsamaktan fazla da sorgulamaya vakit bulamadığımız bu düzene geçiş tek seçenek miydi ve bunun için kimler ne gibi maliyetlere katlanmak zorunda kaldılar?" olmalı.

**Yani "Osmanlı dünyası" yerini milliyetçi ideolojilere dayalı ulus-devletler düzenine bırakırken bu süreçte ve sonrasında neler oldu buna cevap aramamız lâzım diyorsunuz**.

Evet tam anlamıyla işaret etmek istediğim nokta bu. Meseleye Ermeniler ve Türkler/Müslümanlar arasında mevcut bir kan davası biçiminde yaklaşırsak ne onu anlayabiliriz ve ne de bu konuda anlamlı siyaset üretebiliriz. Tıpkı Belçika kolonizasyonu ve yaygın Katolikleştirme öncesi Ruanda'sının yerini neyin ve nasıl aldığını anlamadan 1994'te Hutu ve Tutsilerin birbirlerine ne yaptıklarını kavrayamayacağımız gibi Osmanlı dünyasının yıkılışındaki olayları da benzeri şekilde değerlendirmemiz gerekmektedir. "Osmanlı dünyası" yıkılır, toplumlarında hakim söylemi oluşturan milliyetçi örgütlenmeler bunun yerini alacak ulus-devletler tesisi gayreti içine girerken bu, bilhassa 1877-78 sonrasında ivme kazanan, insanî trajedileri de beraberinde getirmiştir. Bir imparatorluk dünyası, "hakim millet-azınlıklar" ilişkisi çerçevesinde, küçük ulus-devletler içinde yeniden örgütlenirken katliâmlar, göçe zorlamalar, zorunlu nüfus mübadeleleri, asimilasyonlar, kültürel baskılar, iktisadî boykotlar neticesinde daha türdeş yapılara dönüşmüşlerdir.

**Bu oluşumda etnik grupların karakterleri de rol oynamış mıdır? Çünkü bu mesele, bir tarafın "katliama yatkın", öteki tarafın da "hain" olduğu**

**çerçevesinde tartışılıyor.**

“Etnik grupların karakteri” ibaresi, 19. yüzyıl sosyologlarının sevdiği bir söylemdir. Burada belirleyici olanın “ideoloji” ve “güç” olduğunu unutup meseleyi etnik karaktere ya da belirli dinlerin sâliklerinin kültürel olarak katliâm icrasına daha yatkın oldukları gibi günümüz “uygarlıklar çatışması” müdafiilerinin benimseyeceği nedenlere indirgersek, bir asır öncesi milliyetçi söylemini tekrardan başka bir şey yapmamış oluruz. Meselâ “Yugoslavya dünyası”nın yıkılması sürecinde de çatışmanın tarafları konuya böyle yaklaştı. Sırp, Hırvat ve Arnavutların, bilhassa İkinci Dünya Savaşı’ndan itibaren biribirlerine karşı giriştikleri eylemlere bakarsanız bu toplulukların hepsinin meseleye aynı ideoloji çerçevesinde yaklaştıklarını ama gücün kimde olduğunun zararı kimin gördüğünü belirlediğinizi görürsünüz.

**Güç, Osmanlı dağılırken nasıl bir rol oynadı?**

Benzer bir durum Osmanlı anâsırı arasında yaşanmış, herkes ciddî maliyetlere katlanmak zorunda kalmış, ancak kimse sorunu bu bağlamda ele almaya yanaşmayarak kendi milliyetçiliğini, kendi ulus-devlet inşa’ı sürecini kutsamış diğerlerini ise canavarlaştırmıştır (demonization anlamında). Oysa her grup eline geçen gücü benzeri biçimde kullanmıştır. 1878 sonrası artan etnik çatışmalar, Balkan Savaşları sonrası Müslüman katliâmları, 1915 Tehciri, daha sonra Yunanlıların azınlıkta olduğu Yunan Makedonyasının süreç içinde “Yunanlılaştırılması,”, Bulgar-Yunan ve Türk-Yunan zorunlu nüfus mübadeleleri sonrasında milyonlarca insanın yer değiştirmeleri, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları ve benzeri uygulamalar aynı zihniyet ve yaklaşımın sonuçlarıdır.

**Peki Ermeni toplumunun başına ne geldi?**

Biraz önce değindiğim süreçte Ermeni toplumu gerçekten büyük bir insanî trajedi yaşamıştır. Her şeyden önce bunu anlamak ve bununla kavgayı bir kenara bırakmak gerekmektedir. Diğer toplumların zikrettiğimiz yeni düzenin kuruluşu sırasında yaşadıklarının bu trajediyi meşrulaştırma amacıyla kullanılması anlamsız olduğu ölçüde yakışıksız bir yaklaşımdır. Maalesef milliyetçi söylemler meseleye hep bu açıdan yaklaştıkları, başkalarının yaşadıkları felâketleri hep “kendilerinden” olanların başına gelenlerin karşılığı olarak gösterdiklerinden ve bu da hakim yaklaşım haline geldiğinden dolayı bu konularda siyaset üretimi de güçleşmiştir. Üretebildiğimiz siyasetlerin “Amerikalıların Kızılderilileri katletmesini kınayan meclis kararı alalım” “Almanların, İngilizlerin, Fransızların sömürgelerinde yaptıkları katliamları gözlerine sokalım” düzeyinde olmasının bir nedeni de budur.

**Olaylarda Ermenilerin sorumluluğu yok mu?**

Demin de söylediğim gibi burada çatışan milliyetçilikler var. Zaten meselenin özü Osmanlı toplumu temelinde avant-garde milliyetçi örgütlenmelerin cemaatlerinde temsil güçlerinin çok üzerinde belirleyici gücünün oluşmasıdır. Daşnaktsutyun, Hınçak komiteleri diğer benzeri örgütler gibi temel arzularına yâni Doğu'daki altı vilâyet için Berlin Kongresi'nin 61. maddesinde belirtilen ıslâhatın yapılmasını sağlayacak bir Düvel-i Muazzama müdahalesine, ihtilâlci yollardan ulaşmayı amaçlıyorlardı. Bu örgütlerin Osmanlı idaresi ile Ermeni toplumu arasındaki ilişkilerin gerginleşmesinde, çatışma ortamı tesisinde ve tehcir kararının alınmasında ciddî roller oynadıkları inkâr edilemez. Nitekim Daşnaktsutyun, Gosdi Hampartsumyan idaresindeki Van ve havalisinde 1917-18 arasında kendisinin katliâm icra etmekte kimseden aşağı kalmayacağını göstermiştir.

**İyi ama, bir grup Ermeni'nin yaptığı hatayı bütün Ermenilere yıkmak doğru mu?**

Zaten benim de sözü getirmek istediğim nokta buydu. Bir milyonu aşan bir toplumun tüm fertlerinin bu komitelerin faal âzâları gibi mütalâa edilmesi çok sık yapılan bir hatadır. Tıpkı her Türk İttihad ve Terakki, her Arnavut Başkimi, her Makedon, Makedonya-Edirne Dahilî İhtilâlci Örgütü, her Arap Hizb al la Markaziyya üyesi ya da sempatizanı olmadığı gibi vergisini ödeyen, işinde çalışan, kilisesine giden her Ermeni Osmanlı vatandaşı da bu örgütlerin fikirlerine ve kullandıkları yöntemlere iştirak etmiyordu.

**O halde olaya sadece bu örgütlerin fikirleri çerçevesinde bakmamak gerekli.**

Evet. Eğer bütün bir toplumu sadece bu ihtilâlci komitelerin gönderdikleri, "Van komitesi icra vekilleri yoldaşlara" benzeri başlıklar taşıyan mektuplardaki fikirler ya da yaptıkları "Ya Ermenistan ya Mezaristan" benzeri sloganlar düzeyindeki ihtilâlci neşriyat aynasında görürsek ciddî bir kavram kargaşasına yol açmış oluruz. Tıpkı, İttihad ve Terakki fedaîlerinin neşrettikleri ve "Dilini Keserler, Anasını Bellerler (bu gerçek bir başlıktır)" gibi başlıklarla yayın yapan Top, Süngü, Silah benzeri yayınların Türk toplumunun aynası olarak kabul edilmesinin, her Türk'ün bu fikirleri savunan bir birey olarak görülmesinin imkânsızlığı gibi her Ermeni'yi kapsayan bu tür genelleştirmeler yapmak bizi bir toplumu canavarlaştırma dışında bir neticeye ulaştıramaz. Bir misâl vermek gerekirse bu komiteler bu tür neşriyatta bulunurken Osmanlı Posta ve Telgraf teşkilâtını baştan aşağıya yeniden düzenleyen Oskan Efendi "harekâtında münhasıran vicdan-ı nezihine ve aşk-ı vatanla çarpan kalbine inkıyâd eden" bir Osmanlı bürokratı olarak

tanımlanıyordu.

**Ama kimin toplum adına konuştuğu önemli değil mi?**

Fevkâlâde ehemmiyetli bir noktaya parmak bastınız. Demin söylediğim tespitin yanısıra değişik Osmanlı toplumlarının müfrit milliyetçi örgütlenmelerin idaresi altına düşmelerinin yarattığı sorunların da unutulmaması lâzım. Osmanlılığı içselleştiren tüccar, sarraf ve benzeri meslek temsilcilerinden meydana gelen Ermeni amira sınıfı ve kilisesi toplumları üzerindeki kontrollerini sosyalist-milliyetçi ihtilâlci örgütlere bırakmak zorunda kalınca, bu azınlık da sanki tüm Ermeni toplumunun tek temsilcisi olarak konuşmaya başlamıştı.

**Peki merkezi yönetim, İttihad ve Terakki için ne demek lazım?**

Aynı durum Merkezî idareyi eline alan İttihad ve Terakki Cemiyeti için de geçerli. Bu cemiyetin 1908 İhtilâli'nin hemen sonrasında yaygın popüler destek gördüğü doğrudur. Ancak bu desteğin erimesine rağmen, iktidarını sürdürmekte direnen, bu teşkilât aslında toplumca benimsenmeyen siyasetleri baskıcı yollardan uygulamıştır. Bu teşkilâtın diğer aktörler olan Osmanlı bürokrasisini, 1871 sonrasında yeniden önem kazanan sarayı bir kenara iterek tüm siyaseti kontrolü altına alması ve diğer anâsırın kabul etmeye yanaşmadığı bir Osmanlılık siyasetini zorla benimsettirme gayreti içine girmesi toplumdaki gerginliği daha da artırmıştı. Bir anlamda her toplumun milliyetçileri merkezi bir milliyetçilik ile çatışıyordu.

**Olaya verdiğiniz örnekler çerçevesinde ve sizin "Osmanlı dünyasının yıkılışı" perspektifinden bakacak olursak sadece Ermeniler değil diğer Osmanlı anâsırı ile olan ilişkilere de bakış açımızı değiştirmemiz gerekecek.**

Gayet tabiî. Bakınız biz Türk-Arap ilişkilerine hep II. Meşrutiyet sonrası kurulan Arap cemiyetlerinin neşriyatı, Şerif Hüseyin ibn Ali ve oğullarının idare ettikleri "Arap İsyanı" zaviyesinden bakıyor ve bu nedenle de dörtyüz yıllık bir ilişkiye basit bir "ihanet" söylemiyle yaklaşıyoruz. Gene demin verdiklerime benzer bir misâl verecek olursak al-Hadara'da Türkler aleyhine yazılan yazılara bakarak dört asır bir nefret ilişkisi içinde yaşadığımızı mı varsayacağız? Bütün tarihe bu zaviyeden yaklaşacaksak, I. Dünya Harbi'nin son günlerinde Kafkasya'da ilerleyen Irak taburlarını, Balkan Harbi'nde İstanbul'u Bulgar işgalinden koruyacak son müdafaa hattı olan Çatalca'yı Anadolu askeriyle beraber savunan Suriye taburlarını nasıl açıklayacağız?

# Tarihçi de hakem olamaz hariciye de

**Ermeni sorununa herkes kendi açısından yaklaşıyor. Acaba siyasetçinin, tarihçinin, gazetecinin ve vatandaşın bu konuda ortak bir sorusu olabilir mi?**

Bu alanda soru sormak kimsenin tekelinde değildir ve olmamalıdır. Zaten konuyu sadece tarihçilere bırakma tezinin yarattığı temel bir sorun da bu konuda fikir beyan etme tekeli yaratmasıdır. Bu mantıkla geçmişte olan her olay hakkında sadece tarihçiler inceleme yapıp, bir yargıya vararak bunu topluma aktarmalı, toplum da bu "bilimsel gerçekliği" kabul etmelidir. Ancak sizin dediğinizin gerçekleşebilmesi için konuya soğukkanlılıkla yaklaşabilmek gereklidir ki ben henüz buna muvaffak olabildiğimizi sanmıyorum.

**Neden?**

Bakınız, size ilginç bir misâl vereyim. 1916 yılında, savaş tüm şiddetiyle sürerken, Halide (Edib) Hanım, Türk Ocağı'nda "Ermeni Mes'elesi ve Millî İktisad" konulu bir konuşma yapmış ve iktidar partisini Ermenileri katletmekle suçlamıştır. Burada bir parantez açarak kendisinin savaştan sonra bu konu üzerindeki fikirlerini bütünüyle değiştirdiğini belirtmek isterim. Oturuma riyâset eden Hamdullah Subhi (Tanrıöver) Bey bâzı genç Ocak mensuplarının Halide Hanım'a sert eleştiriler yöneltmesine mani olduğu gibi, daha sonra konuşmaya İttihad ve Terakki ileri gelenlerinden bazıları tepki gösterince Talât Paşa duruma "O memleketine inandığı yolda hizmet ediyor, fikirlerinde samimidir; bırakınız onları ortaya koysun" diyerek müdahale etmiştir. 90 yıl sonra konuya bu derece olsun soğukkanlılıkla yaklaşamamamız şüphesiz esef vericidir.

**Tarihçiler bu konuda oybirliğiyle karar verebilirler mi?**

Tarihçiler yalnızca bu değil hiçbir konuda "oybirliği" ile karar veremez. Tarihçi, tabiî ilimler mütehassısı gibi çalışmaz, çalışması mümkün de değildir. Toplumumuzda, fazlasıyla içselleştirdiğimiz bilimcilik (scientism) zihniyeti ve tarihçinin belirli bir siyasî tezi savunma memuru olarak görülmesi nedeniyle, böyle anlamsız bir beklenti bulunmaktadır. Burada tarihçiden bunun da ötesinde bir değer yargısı beklenmektedir ki bu alanda bir oybirliği hayâl dahi edilemez. Zaten bu konuda farklı tezler ortaya atanlar ülkemizin ciddî tarih kurum ve eğitim programlarında görev yapan uzmanlardır.

**Öyleyse hangi tarihçinin gerçeği, sadece gerçeği, bütün gerçeği söylediğini nasıl bileceğiz?**

Tarihçiye Amerikan mahkemelerinde şahitlik yapan uzman gibi yaklaşmak anlamlı olmaz; çünkü bizzat tarihî gerçeğin ne olduğu son derece izafî bir

konudur. “Gerçeklik” benzeri felsefî bir alanda tarihçinin hakem olması ise düşünülemez. Buna karşın, toplumumuz sadece tarihçiye değil tarihî malzemeye de benzer biçimde yaklaşmaktadır. Maalesef, toplumumuzda her eski konsolos raporu, hükümet kararı, telgraf, ihtilâlci şiir, gerçekliğin “bizzat kendisi” olarak algılandığı için tarihçiden de böyle bir görev talep edilmektedir. Vatandaşın tarihçiden böylesi “hizmetler” beklememesi, tarihî bir konuda farklı “gerçeklikler” inşa edebilecek tarihçilerin olabileceğini düşünmesi lâzımdır.

**Nitekim, tarihçilerimiz, mesela 27 Mayıs gibi tanıklarının bir kısmının hayatta olduğu yakın bir geçmişte bile anlaşamadılar…**

27 Mayıs konusunda, bir değer yargısı talep edildiğinde kimi tarihçiler bunun “Türk milletinin ordusunun yardımıyla meşruiyetini kaybetmiş bir iktidara karşı gerçekleştirdiği bir demokrasi devrimi” kimileri de “demokrasiye karşı bir darbe” olduğunu iddia edebilirler. Eğer tarihçi dediği için bunlardan birinin “gerçek, sadece gerçek, tüm gerçek olduğunu” düşünür ve bunu reddedenleri de tarihsel gerçekleri inkârla suçlarsanız anlamlı bir şey yapmış olmazsınız. Her tarihçi size 27 Mayıs’da siyasî iktidarın devrildiğini, daha sonra yeni bir anayasa yapıldığını söyler; ama bunun ötesinde bir yargı talep ettiğiniz zaman Zeitgeist’dan, tarihçinin dünya görüşüne varıncaya kadar çeşitli faktörlerce belirlenen bir cevap alırsınız. Unutmamak gerekir ki, aynı malzemeyi kullananan tarihçiler “farklı” tarihler yazdıkları gibi aynı tarih de değişik dönemlerde ve farklı bireylerce aynı şekilde okunmaz ve anlaşılmaz.

**Buna bir örnek vermeniz mümkün mü?**

Pek tabiî. Meselâ bugün Tarih-i Cevdet’in bir bahsini, diyelim on bir ve on ikinci ciltlerinde Yunan isyanını anlatan bölümünü okuyan bir kişi, bunu 1897 Osmanlı-Yunan Harbi ya da 1960’lı yılların Kıbrıs olayları sırasında inceleyen bir kimseden farklı biçimde mütalâa eder. Aynı şekilde bu bölümü aynı anda okuyan Atina’ya yerleşmiş bir İstanbullu Rum ile İzmirli bir üniversite öğrencisi bu bölümden farklı neticeler çıkarırlar. Ancak, bugün dahi hâlâ benzeri konulara âmiyâne “Bizim tarihçimiz sizin tarihçinizi döver” teşbihini hatırlatan “Tarihçilerimiz nerede?” feryâdıyla yaklaşılması bence toplumumuzun bu alandaki sorununun ne kadar derin olduğunu göstermektedir.

**Öyleyse, siyasetçilerin tarihçilerden yararlanma teşebbüslerine ihtiyatla mı yaklaşmak lazım?**

Siyasetçi, tarihçiden siyaset üretimi alanında istifade etmeli; ama bunu emir-komuta zinciri içinde basit bir meşrulaştırma, sorunlardan arındırılmış

mükemmel tarih yaratma sürecine dönüştürmekten titizlikle kaçınmalıdır. Bu ve diğer tarihî meselelerde anlamlı siyasetler üretememizin temel nedenlerinden birisi siyasetimizin kendine hiçbir sorun yaratmayacağını düşündüğü "mükemmel" bir tarih yarattırmış olmasıdır. Bu her şeyi ile mükemmel tarih, her türlü toplumsallaştırma yöntemi kullanılarak, topluma benimsettirildiğinden, tarih gerçek anlamıyla tartışılamamakta, alternatif fikirler ise eleştirilmek yerine vatana ihanete varan suçlamalara maruz bırakılmaktadır. Ancak unutmamamız gerekir ki gerek şu anda tartıştığımız gerekse de benzer pek çok mesele kendi toplumumuzu tatmin etmekle halledilemez. Bizim toplumsallaşma sürecimizden geçmemiş, mükemmeleştirilmiş tarihimizin değerlerini içselleştirmemiş kimselerden bu konudaki tezlerimizi en ufak bir eleştiri yapmadan kabul etmelerini beklemek, siz de herhalde kabul buyurursunuz ki, fazla anlamlı değildir.

**Diplomatik taarruzların hiç mi başarı şansı yok?**

Bunlar bir "taarruz"dan ziyade bir karşılıklı anlayış ortamı tesis etme sürecinin parçaları olduğu sürece pek tabiî yarar sağlarlar. Ama meselenin tarihçiler yerine hariciyeye havalesi anlamlı hiçbir sonuç doğurmaz. Uzun yıllar meseleye, bir Ermeni tasarısının Amerikan Kongresi'nden geçmesinin önlenmesi önceliğinde yaklaşmamız, hem bu âdeta Demokles'in kılıcı haline gelen konunun Türk dış siyaset yapımında karşılığında taviz verilmesini gerektiren bir ehemmiyet kazanmasına neden olmuş ve hem de meselenin halline hiçbir katkıda bulunmamıştır.

**Özetle bu konuları konuşurken günü değil, geleceği kurtarmak lazım.**

Dar, ufuk yoksunu, günü kurtarmayı amaçlayan yaklaşımların, siyaset üretememenin ve diğer aktörlerle mevcut sorunlarımızı mükemmel tarih tezlerimizi empoze ederek halledebilme hayâliyle yaşamamızın bizi nereye getirdiği ortada. Meseleleri halletmemenin onların âdeta zamanaşımına uğrayarak ortadan kalkmalarını sağlayacağı anlamlı bir yaklaşım değil.

**Tartışmaları izliyorum da hâlâ kimin ne kadar adam kestiğini sorgulayanlar var…**

Böylesi sığlık rekoru kıran, ayrıntıları meselenin özü zanneden yaklaşımların hiçbir yararı olmadığı gibi uzun yıllar konuya sanki temel sorunun bu olduğu kanaatiyle yaklaşmamız anlamlı siyaset üretememizin de temel nedenlerinden birisidir. Sizin sohbetimizin başlangıcında değindiğiniz gibi doğru soruları soramazsak, konuyu anlamlı bir çerçeveye oturtamazsak detay üzerindeki tartışmalarla uğraşır, daha da kötüsü, bununla önümüzdeki sorunu halledebileceğimizi zannederiz.

**Biz Müslümanlar, Ermenilerin tehcir ve göçleri sonucunda neler kaybettik?**

Bu soruya vereceğim cevap biraz uzunca olacak; çünkü sorunuzu cevaplandırabilmek için bize, günümüzdeki değerlerimize oldukça yabancı gelen bir gerçekliği yeniden yaratmamız gerekli. Zaten tarih ancak böyle anlaşılabilir, günümüz değerleriyle geçmişi yargılayarak değil.

**Buyrun lütfen**

1915 öncesi toplumsal gerçeklikte Müslümanlar ve Ermeniler birbirleri için "Öteki" olabildiği kadar "biz" içinde de birleştikleri bir dünyada yaşıyorlardı. Odyan Efendi, Osmanlı-Rus Savaşı'nın önlenmesi için Midhat Paşa'nın hususî temsilcisi olarak gizlice Lord Derby ile buluşur, Hagop Paşa Osmanlı maliyesini düzeltme çareleri arar, Mnakyan Efendi, Arnavut "Besası"nı konu alan piyesi İstanbul'da sahneye koyar, Balyan ailesi mensupları pâyitahttaki en göz alıcı binaları inşa eder, 1908 sonrasında Türkçeyi en iyi kullanan gazeteci kabul edilen Diran Kelekyan, Tarih-i Osmanî Encümeni âzâsı olarak çalışır, Sivas'ta Ermeni ve Müslüman tüccarlar ortak ticaret yapar, Fenerbahçe idarecilerinden Tosyan Efendi kulübün yönetiminde rol alır, Galatasaray futbolcusu Mıgırdıç bu takımda top oynar, Ma'muret'ül-Aziz'de Müslüman ve Ermeni kadınlar tahıl fiyatlarının ucuzlatılması talebiyle Vali Konağı'na yürüyüş gerçekleştirirken kendilerini bir "biz"in parçaları olarak görüyorlar, son misâlimizde Vali Paşa "Öteki" rolüne geçiyordu.

**Tabii verdiğiniz diğer örneklerde de bu oluyordu. Mesela Ermeni ve Müslüman tüccarlar ticaret yaparken onlara göre de "Öteki" müşteriler oluyordu.**

Gayet tabiî, neden "Öteki" yalnızca din ve milliyet kategoriyle tanımlansın ki? Bakınız, Avrupalı seyyahların kaleme aldıkları eserler ve çeşitli hatırât, Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde bayram sabahları tüm erkeklerin en yeni kıyafetlerini giyerek camiye yakın kahvelerde bayram namazının bitişini beklediklerini ve akabinde Müslümanlarla bayramlaştıklarını, Ermenilerin benzer günlerinde ise Müslümanların onlara aynı yolda karşılık verdiklerini naklediyorlar. Bu anlamda farklı inançlar dahi bir genel kültürün parçaları haline gelebiyor, "bayramlaşma" "yortu kutlama" "Öteki" kadar daha geniş bir "biz"in de unsuru olabiliyorlardı. Milliyetçi söylemler, Osmanlılığın kimse tarafından kabul edilmeyen bir kimlik olduğunu ve herkesin aslında kendi ırk ya da dininden olanlarla sınırlı "biz" kategorileri tesis ettiğini ileri sürmekte ve günümüz değerleri ile bambaşka bir toplumsal gerçekliği anlamaya çalışmaktadırlar. Bunun da ötesinde alt kimlikleri neredeyse reddetmekte ve tek kapsayıcı bir kimlik

varsaymaktadırlar. Ancak “biz” kategorisi ve kimlikler bu denli sınırlı ve dar olmak zorunda değildirler. Bir misâl verecek olursak Ahmed Rasim Bey ve Tanburî Cemil Bey ile beraber çalan ve “Mani oluyor hâlimi takrire hicâbım” benzeri pek çok sevilen eserin sahibi Kemanî Tatyos Efendi bir Osmanlı musikisi “biz”ine dahildi. Nitekim, Tatyos Efendi’nin Ermeni olması, Ahmed Rasim Bey’in sözleri de kendine ait olan ve hepimizin bildiği uşşak makamındaki “Gamzedeyim devâ bulmam/Garibim bir yuva kurmam/Kaderimdir hep çektiğim/Ağlarım hiç rehâ bulmam” sözleriyle başlayan eserini onun acılar içinde geçen ömrünün anısına bestelemesine engel olmuyordu.

**Daha yakın tarihten bir örnek getirebilir misiniz?**

Meselâ, 1960’lı yıllarda Lefter Küçükandonyadis bir Fenerbahçelilik “biz”inin parçası olurken Türk olan Metin Oktay bu “biz”in dışında kalabiliyordu. Tekrar sorunuza dönecek olursak herkes için asıl kayıp, kendimizi dar “biz”liklere sıkıştırıp, bunu kutsamamızdır. Bu da yetmiyormuş gibi bambaşka “biz”liklerin varolduğu bir dünyayı bu gözlüklerle anlamaya çalışmamız geçmişi kavramamızın ve onunla barış içinde yaşamamızın önünde ciddî bir engel olmaktadır.

# Yemen, Irak ve UlusDevlet

*23/08/2003*

Türkiye'nin Irak'a güvenlik sağlama amacıyla asker göndermesi üzerine başlayan tartışma, böylesi durumlarda sıklıkla görüldüğü gibi, Osmanlı geçmişine yönelik eleştirileri gündeme getirdi. Bu fikrî münakaşanın en ilginç yanı hiç şüphesiz karşıt görüşleri müdafaa eden tarafların, bilincinde olmadan da olsa, Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında var olan bir devamlılığı varsaymalarıydı. Osmanlı Devleti'nin Yemen ve Galiçya'ya asker sevki ile Türkiye Cumhuriyeti'nin Irak'a yukarda belirtilen amaçla birlik göndermesi işte bu bağlamda karşılaştırılmış ve iki eylemin "gerekli" ya da "gereksiz" olduğu konusunda değişik görüşler beyan edilmiştir.

Söz konusu tartışmanın temel zaafı birbirine benzemeyen, meşruiyet zeminleri, örgütlenmeleri ve dünya görüşleri farklı iki yapının sadece belirli sayıda askeri bir bölgeye sevki paydasında benzerlik gösteren eylemlerinin karşılaştırılmasıdır. Diğer bir deyişle çok–uluslu, liderinin Sünnî Müslüman teb'asına karşı meşruiyetini halife olarak sağladığı bir imparatorluk (burada bu kavramın, Osmanlı Devleti için istimalinin mümkün olup olmadığı tartışmalarına girmeden teknik anlamıyla kullanıldığına işaret etmek isterim) idarecilerinden, bir ulus–devlet yöneticilerinin gösterecekleri duyarlıkları beklemek, âmiyâne tabirle, elmalar ile armutları karşılaştırmak, anlamsız bir tartışmadan başka bir şey değildir. Bu, eğer benzetmek gerekirse, 20. yüzyıl başında ortaya çıkan proto–milliyetçilik düzeyindeki Türk milliyetçiliğinin Fatih Sultan Mehmed'in neden Rum teb'ayı zorla Müslüman yapıp Türkçe konuşmaya zorlamadığı, ya da Cumhuriyet'in ilk yıllarında Osmanlı sultanlarının Türk ırkından olmayan eşlerle evlenmeleri sonucunda nasıl hanedanda "Türk kanı" oranının yok denecek raddelere indirildiği gibi tartışmalarla benzerlik gösterir.

## Günümüz değerleriyle geçmişi yargılamak

Osmanlı Devleti gibi hilâfet iddiasını temelde kendisine yöneltilen Kureyşi olmamak ithamına karşı hadim'ül harameyn ve'l şerifeyn olma tezine dayandıran bir yapının, bu alandaki meşruiyetini tehdit eden, imamlarının vesikaları emir'ül–Müslimîn unvanıyla imzaladıkları Zeydî ayaklanmasını eli kolu bağlı seyretmesini beklemek ancak bu olaya günümüz gerçekleri ve ulus–devlet ideolojisi çerçevesinde bakmakla mümkündür. Tıpkı benzeri bir meşruiyet tehdidini gündeme getiren Vahhabi isyanında olduğu gibi Osmanlı

Devleti de bu ayaklanmaya da tüm gücüyle karşı koymuş ve zannedildiğinin tersine sorunu meşruiyetini tehdit etmeme koşuluyla her türlü tavizi vererek çatışmadan halletmeye çalışmıştır. Nitekim, 1911 yılında İmam Yahya ile imzalanan Da'an anlaşması bu koşulları yerine getirdiğinde, kendisine Zeydilerin çoğunlukta olduğu dağlık bölgede, hukuken olmasa da fiilen, tanınan muhtariyet karşılığı sorun çözülmüştür. Olaya stratejik açıdan bakıldığında da zaten Aden'de ve Perim adasında var olan fiilî İngiliz yönetiminin Bab'ül–Mendeb'i kontrol altına aldığı, Nevahi'–i Tis'a adı verilen tartışmalı bölgede hak iddia ettiği, Fransız tüccarların yerel liderlerden aldıklarını iddia ettikleri Şeyh Said'i Amerikalılara satmaya çalıştıkları, İtalyanların Eritre'de yerleştikleri bir ortamda al–Hudeyde'yi ve Osmanlı Kızıldeniz kontrolünü bütünüyle tehdit edebilecek bir isyana göz yummanın mümkün olmadığını görmek pek de zor değildir. Nitekim, aynı nedenle Osmanlı Devleti kömür deposu inşa edilmesi bahanesiyle 1900 –1901 yıllarında Farsan adalarına asker çıkarmaya kalkan müttefiki Almanya ile de silahlı çatışmaya girmenin eşiğine kadar gelmiştir. Bunlar, günümüz ulus–devlet ideolojisi çerçevesinde değil, ancak dönemin gerçeklikleri göz önüne alınarak değerlendirilebilecek siyasetlerdir. Bu siyasetlerde ve uygulanmalarında ciddî hatalar yapılmış olabilir, ancak bunları tamamen anlamsız görmek ve günümüz değerleri ile yargılamak bize hiçbir şey öğretmez.

Galiçya konusuna gelince, Alman–Osmanlı ittifakı imzalanıp savaşa girilmesinden sonra bu bölgeye asker gönderilmesini eleştirmek mümkün değildir. Eğer eleştiri yapılmak isteniliyorsa yapılması geren bu ittifakın imzalanması ve savaşa katılım biçiminin tenkidi olmalıdır. Savaşan iki kampın tüm güçleriyle cepheleri tutmaya çalıştığı, yüz binlerce İngiliz ve Amerikan askerinin Batı Cephesi'nde Paris'i savunurken öldüğü bir savaşta Osmanlı Devleti'nin "ben ittifak yaptım ama vatanımdan bir karış ötesiyle ilgilenmem" demesini beklemek herhalde pek de anlamlı değildir.

Son bir husus Osmanlı geçmişi ile ilgili yorumlarda günümüz ulus–devlet ideolojisinin ve milliyetçi tarih eğitiminin tesiriyle yapılan romantizmin aslında ne derece anlamlı olduğunun düşünülmesinin gerekliliğidir. Osmanlı Devleti'nin günümüz Türkiyesi dışında uyguladığı siyasetlere Zeytindağı'nda olduğu gibi "Mehmetçiğin Arap ellerinde harcanması" yorumuyla yaklaşmak ve yüzyıllarca süren bir ilişkiyi son birkaç yılın ulus–devlet zaviyesinden yapılan yorumuyla açıklamak belki duyguları okşayabilir ama Arap taburlarının nasıl birkaç yıl önce Çatalca'da "bir hafta sonra Çarigrad'dayız" diyerek böbürlenen Bulgar ordularına karşı Anadolu askeriyle omuz omuza savaştığını, Kırım'da Anadolu askerinin yanında yatan Tunus ve Arnavut

askerini açıklamakta yetersiz kalır.

Türkiye Irak’a asker gönderilmesi yolundaki kararını bir ulus–devlet duyarlılığıyla, uluslararası ilişkilerinin gereklerini tartarak ve sınırdaş bir Arap ülkesine Türk askeri gönderilmesinin yaratacağı psikolojik sorunları göz önüne alarak vermelidir. Osmanlı geçmişindeki asker sevki uygulamaları, yukarıda belirttiğimiz nedenlerle, bu konuda iyi bir rehber değildir.

# Farklı bir diaspora ve Türk milliyetçiliği

*13/04/2005*

Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki gerilemesi değişik bir Türk diasporasının doğmasına yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nin bilhassa 1877-78 sonrasında terk ettiği ya da otonomi vererek fiiliyatta yabancı idaresine bıraktığı Bulgaristan, Şarkî Rumeli, Dobruca, Girit, Kıbrıs, Kars, Ardahan, Batum, benzeri topraklarda çoğunluğu Türk ciddî bir Müslüman nüfus kalmıştır.

Eski Yunancada "geniş bir alana ekim yapma" anlamına gelen "diaspora," Küçük Asya ve Karadeniz kıyılarındaki koloniler için olumlu anlamda kullanıldıktan sonra yüzyıllar boyunca Yahudilerle özdeşleştirilen ve mağduren anavatandan ayrılan topluluklara atıfta bulunmak amacıyla istimâl edilen bir kavram olmuştur. Geçirdiği evrimin son aşamasında diaspora sadakati, içinde yaşadığı ülke ve mensup olduğu etnik ya da dinî cemaat arasında ikiye bölünen grupları tanımlamaktadır. Modern çağ diasporalarının en ehemmiyetli hususiyetlerinden birisi ise şüphesiz bunların anavatan milliyetçiliklerinin şekillenmesinde oynadıkları roldür. Bu topluluklar bâzı misâllerde görüldüğü gibi anavatandan ayrıldıkları ya da ayrılmak zorunda bırakıldıkları dönemin sorunları üzerine yoğunlaşarak, âdeta bir zaman tüneli içinde kalmışçasına, eski tartışmaların gündemde tutulmasını sağlayabildikleri gibi savruldukları yeni toplumsal düzenlerin olumlu yönlerini anavatanda uygulatma gayreti içine de girebilmişlerdir. 1915 trajedisinin yarattığı travmayı üzerinden atamayan Ermeni diasporası birinci tipe, yoğun biçimde göç ettikleri ABD ve Güney Amerika'daki temsilî demokrasi ve sanayi toplumu değerlerini milliyetçilikle bağdaştırmaya çalışan on dokuzuncu asır sonu Suriye diasporası ise ikinci tipe verilebilecek en çarpıcı örnekler arasındadır. Nitekim New York'ta Arap diasporası organı olarak 1898 sonrasında yayınlanan al-Ayyam, Suriye milliyetçiliğine bu anlamda bir katkıda bulunmuştur.

## Değişik bir diaspora

Diasporaların herkes tarafından kabul edilen bir etkisi ise on dokuzuncu asır sonu ve yirminci asır başı milliyetçi fikirlerinin ortaya çıkışındadır. Bilhassa Osmanlı dünyasındaki milliyetçi hareketlerin gelişmesinde diasporalar tartışılmaz bir etkinlik göstermiş ve genellikle de bu hareketlerin ayrılıkçı bir karakter kazanmasını sağlamışlardır. Meselâ, ABD, Mısır, Yunanistan, İtalya

ve Romanya'daki Arnavut diasporaları milliyetçiliklerini şekillendirdiklerinden, bu ideolojinin ana hatları Boston'da çıkan Kombi ve Djelli, Kahire'de yayınlanan Shkopi, İtalya'da neşredilen La Nazione Albenese benzeri dergilerin neşriyatı ile gerçekleşmiştir. Buna karşılık, genellikle Türk milliyetçiliği tartışılırken ileri sürülen tezlerden birisi bu fikir hareketinin diaspora etkisinden uzak gerçekleşmiş olduğudur.

İmparatorluğun Türk unsurunun ciddî anlamda göç vermediği, bunun sonucunda da Bombay'daki Yunan, Boston'daki Arnavut, Michigan'daki Arap cemaatleri benzeri topluluklar yaratmamış olduğu doğrudur. Ancak bu tür bir diaspora sahibi olmaması nedeniyle Türk milliyetçiliği üzerinde bu anlamda bir etkinin meydana gelmediğini varsaymak anlamlı değildir. Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki gerilemesi on dokuzuncu asrın ortalarından itibaren değişik bir Türk diasporasının doğmasına yol açmıştır. Bu tarihe kadar terk ettiği topraklardaki sınırlı sayıda Müslüman ve Türklerden sağ kalanları anavatana nakleden Osmanlı Devleti'nin bilhassa 1877-78 sonrasında terk ettiği ya da otonomi vererek fiiliyatta yabancı idaresine bıraktığı Bulgaristan, Şarkî Rumeli, Dobruca, Girit, Kıbrıs, Kars, Ardahan, Batum, benzeri topraklarda çoğunluğu Türk ciddî bir Müslüman nüfus kalmıştır. Söz konusu nüfusun göç etmeyerek yaşamını bu topraklarda sürdüren kısmı bir anlamda yer değiştirmeden diaspora durumuna gelmiştir. Aynı asrın ortalarından itibaren ivme kazanan Orta Asya ve Kafkasya'ya yönelik Çarlık yayılması da büyük bir Müslüman/Türk kitlesinin Rus idaresi altına girmesi ile sonuçlanmıştır. Bu ise Osmanlı idaresinin ancak bir müessese, Muhacirin-i İslâmiye Komisyonu, kanalıyla düzenleyebileceği kapsamda bir göç dalgasına yol açmıştır.

Her iki tarafta da hakim millet statüsünden, etnik-dinî azınlık durumuna gerileyen bu kitlelerin Osmanlı Devleti'ne verdiği göçler üç temel etki yaratmıştır. İlk olarak, son derece zor koşullar altında göç eden kitlelerin başına gelen acıklı olaylar, düştükleri azınlık statüsü imparatorluğun Müslüman toplumuna dönemin yayın organları tarafından aktarılması mümkün olmayan düzeyde nakledilmiştir. Bu ise ülke genelinde ve bilhassa yoğun muhacir yerleştirilen bölgelerde Müslümangayrimüslim ilişkilerini gerginleştirmiştir. İkinci olarak bu göçler sonucunda yabancı idaresi altındaki Türk/Müslüman nüfusla akraba, onların dertlerini, uğradıkları haksızlıkları kendi sorunu olarak mütalâa eden azımsanamayacak büyüklükte bir kitle ortaya çıkmıştır. Nihayet bu göçler sonucunda Azeri ve Tatar gibi "Osmanlı" dışı görülen topluluklar ortak bir "biz"in unsurları haline gelmişlerdir.

Muhacirler köprüsüyle "Osmanlı" dünyasına bağlanan, bulunduğu yerde oluşan bu diaspora gerek Türklük bilincinin ortaya çıkmasında, gerekse de

bunun süreç içinde milliyetçiliğe dönüşmesinde ciddî roller oynamıştır. Hem kendilerini hiçbir zaman Osmanlı olarak tanımlamamış Rus idaresindeki Türkler ve hem de kaybedilen topraklarda yabancı yönetimi altında Osmanlılık kimliğini bırakarak Türk ve Müslüman azınlıklara dönüşen topluluklar bu yeni kimlikler çerçevesinde ortaya çıkan bir milliyetçiliği şekillendirdikleri gibi bunu anavatana da ihraç gayreti içine girmişlerdir. Nitekim, 1904 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun önündeki alternatiflerden birisinin ve en mantıklısının "ırk esasına müstenit" Türk milliyetçiliği siyaseti olduğu teziyle bu alandaki tartışmalara yepyeni bir boyut getiren Yusuf Akçura'nın çok genç yaşta imparatorluğa göç etmiş olmakla birlikte bu diasporada doğmuş ve toplumsallaşma sürecinin en önemli kısmını burada geçirmiş bir entelektüel olması, Türklerin kendilerini Osmanlı olarak adlandırmalarının Fransızların kendilerine Bourbon, Almanların ise Hohenzollern demeleri kadar saçma olacağını savunan Hüseyinzâde Ali Bey'in Azeri kimliği taşıması tesadüf değildir.

Benzer şekilde, 1878 sonrası Türk bilincinin gelişmesi ve Türk milliyetçiliğinin doğuşu araştırıldığında, bu fikrî hareketlerin imparatorluğa göç eden diaspora mensuplarının yanı sıra, İsmail Gaspıralı'nın Bahçesaray'da neşrettiği Tercüman-ı Ahvâl-i Zaman, Filibe'de yayınlanarak "Türklük ve Tatarlığın birbirinden ayrılamayacağı" tezini savunan Muvazene, Ahmed Agayef'in Bakü'de çıkarttığı Hayat ve Hüseyinzâde Ali Bey'in Füyûzat'ı benzeri dergiler tarafından şekillendirildiği kolaylıkla görülebilir. Türk milliyetçiliğinin ilk yayın organı olarak nitelenmesi mümkün, Kahire'de yayınlanan Türk dergisinde de en çarpıcı "milliyetçilik," "Türk ırkı" "İslâmiyet'in, Türklerin karakterini bozduğu" benzeri dönem için oldukça radikal konuların Yusuf Akçura, Turanî imzalı mektuplarla yayına katılan Hüseyinzâde Ali ve diğer "Türk diasporası" mensuplarınca işlenmiş olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Günümüzde genellikle Ziya Gökalp'in "Osmanlı bayrağı altında şuursuz bir hayat geçir"diklerini düşündüğü Türklerin millî uyanışını Balkan harpleri sonrasından başlatması yaklaşımının kabul edilmesi, aslında 1912 öncesi "Türk diasporası" tarafından geliştirilmiş, söz konusu ideolojiyi bu toplulukların zaviyesinden yorumlayan bir milliyetçiliğin var olduğunu ve bu kavramın daha sonraki yorumlarına temel teşkil ettiği gerçeğini göz ardı etmemize neden olmaktadır. Bu açıdan Türk milliyetçiliğinin, değişik bir diaspora tarafından belirlenen, Selânik'teki Yahudi, Serez'deki Makedon, İskeçe'deki Türk'ü dışlarken İstanbul'daki Rumları, Korçë'deki Yunanlıları kucaklayan Yunan milliyetçiliği ile fazla farklılık göstermediğine işaret etmek yanlış olmaz.

Yukarıda değindiğimiz diaspora milliyetçiliğinin bir diğer ciddî etkisi ise II. Abdülhamid döneminin kapsamlı istihbarat ağı nedeniyle 1908 öncesinde örgütlenmesini "Türk diasporasında" gerçekleştiren İttihad ve Terakki'nin bu milliyetçiliği içselleştirmesi ve bunu vatandaşlık temeline dayalı 'Osmanlı vatanseverliği'nin yerine koymasıyla ortaya çıkmıştır. Buhara, Oçamçire, Hanya, Kandiye, Köstence, Kazanlık, Burgaz, Varna, Rusçuk, Şumnu, Larnaka, Lefkoşa benzeri şubeleriyle İttihad ve Terakki yerel düzeyde ihtilâlden yaklaşık bir yıl öncesine kadar tamamen bir "Türk diasporası" örgütü halinde çalışıyordu. Bu şubelerden gelen, "yumruklar sıkılarak," "gözyaşları içinde" okunan mektuplar, Paris'te L'action Française'in yükselişini izleyen, Sorel ve Boutmy'nin derslerini takip eden İttihadcıların, Türk milliyetçiliğine yaklaşımını ve onu tanımlamasını şekillendiriyordu.

Türk milliyetçiliğinin yukarıda tartıştığımız şartlar altında ortaya çıkan bir diasporanın sorunları ve ırkî bağlar etrafında şekillenerek, vatandaşlık temeline dayalı bir vatanseverliğin (Osmanlıcılık) yerine geçmiş olmasının günümüze yansıyan etkilerinin olduğuna işaret etmek gereklidir. Erken Cumhuriyet idaresi dış Türkler konusunu tartışma dışı bırakarak vatandaşlığın önemini vurgulamakla beraber, milliyetçiliğin bu yorumunu da tamamen bir kenara atmamış, hattâ bâzı dönemlerde yoğunlaşan bastırma çabalarına rağmen toplumumuzda kavrama hakim yaklaşım bu olmuştur. Bu nedenle günümüzü de kapsayan bir süreç içerisinde Türk milliyetçiliği tedafüî bir karakter taşımış, "ayrılıkçılık" konusunda hassasiyet göstermiş ve vatandaşlığa bağlı, ırkî akrabalıktan âzâde bir vatanseverlik fikrine soğuk bakmıştır. Yukarıda sözü edilen "Türk diasporası"nın geçirdiği evrim ile Avrupa ve bir ölçüde ABD'de ortaya çıkan gerçek anlamdaki "diaspora" ise bu konuda ciddî bir dönüşümü gerçekleştirecek faktörlerdir.

# Doksan Altı Yıl Sonra 10 Temmuz

29/07/2004

İşkodra'dan Basra'ya uzanan bir alanda derin izler bırakacak olan 1908 İhtilâli bu coğrafyaya siyasî katılımdan anayasal haklara, siyasî partilerden seçimlere uzanan yeni kurum ve düzenlemeler getirmişti. Bu ihtilâl 1909 Yunan, 1910 Portekiz ihtilâllerinde görüldüğü gibi ihtilâlcilere örnek olmuş, 1911 Çin ve 1917 Bolşevik ihtilâlleri sonrasında bu özelliğini büyük ölçüde kaybetmesine karşın yukarıda belirtilen coğrafyada günümüze uzanan etkiler yapmıştır. Şüphesiz bu etki, 1960 yılına kadar görev yapan ilk üç cumhurbaşkanının bu ihtilâlde değişik roller aldığı Türkiye'de, çok daha kuvvetle hissedilmiştir. Bu yazıda, 1908 İhtilâli'nin aslî karakteri ve Cumhuriyet'e etkileri üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bundan kasıt, bu hareketin günümüz Türkiyesi dışında herhangi bir etki yaratmamış olduğunu vurgulamak değildir. Bir misâl vermek gerekirse, ihtilâlin icrası sırasında Arnavutçanın en az Türkçe kadar kullanılmış olduğu unutulmamalıdır.

## 1908: Muhafazakâr eylemcilik

Son zamanlarda rağbet gören bir yaklaşımın tersine 10 (23) Temmuz bir halk hareketi olmaktan oldukça uzaktı. İhtilâlin son günlerinde ve sonrasında ahali tarafından gerçekleştirilen gösteriler bu eylemin asker ve sivil bürokrasinin alt tabakalarını davasına kazanmış bir entelektüeller grubu tarafından plânlanıp gerçekleştirildiği gerçeğini değiştirmez. Nitekim bu gösterilerden fazla hoşnut olmayan İttihad ve Terakki Cemiyeti kısa bir süre sonra yayınladığı "Herkes İşinin Gücünün Başına Dönsün" beyannâmeleriyle bunlara set çekmek konusundaki kararlılığını ortaya koymuştu. "Anadolu İhtilâli" de benzer bir yol izlemiş ve başarıya ulaştıktan sonra bürokratlar dışında harekete destek verenlerin siyasete katılımlarının asgarî seviyede tutulması yolunda adımlar atmıştı.

İttihad ve Terakki'nin bu alanda gösterdiği kararlılık aslında 1908 İhtilâli'nin ilginç ve fazla üzerinde durulmayan bir niteliğini de ortaya koymaktadır. Bu eylem aslında status quo'nun temel ilkelerinin devamını arzulayan, II. Abdülhamid rejiminin bu düzenin sürmesini sağlamakta yetersiz kaldığı için değiştirilmesini arzu eden ve "muhafazakâr eylemcilik" olarak tavsif edilmesi uygun bir fikrî arka plâna sahipti. Diğer bir deyişle Daşnaktsutyun ile VMORO (Dahilî Makedonya-Edirne İhtilâlci Teşkilâtı)'nun örgüt nizamnâmelerinden etkilenerek kurulan fedaî teşkilâtı,

kendilerine istediği kimse hakkında vereceği “vatana ihanet” hükmüyle infaz gerçekleştirme hakkı bahşedilen mahallî komiteleriyle eylemci bir nitelik kazanan İttihad ve Terakki bu eylemciliği gerçek anlamda ihtilâlcilik değil “İmparatorluk kurtarıcılığı” ideolojik zemininde yapıyordu.

Nitekim, İttihad ve Terakki’nin ihtilâl öncesinde çeşitli örgütlerle giriştiği müzâkere ve pazarlıklarda bu karakteri oldukça belirgin bir biçimde ortaya konulmuştu. Meselâ, Daşnaksutyun ile girişilen müzâkerelerde bu örgütün yapılacak ortak eylemlerden birisi olarak teklif ettiği “halkı askere gitmemeye teşvik” teklifine İttihad ve Terakki murahhasları ülkenin dört bir yandan düşmanlarla çevrili olduğu bir dönemde ordunun her zamankinden kuvvetli olması gerektiği cevabını veriyor, aynı müzâkereler sonucunda anlaşmaya varıldığında Sami Paşazâde Sezaî Bey Daşnak temsilcilere “Biz asla Kızıllar (1871 Paris Komününe atfen) haline gelemeyiz” uyarısını yapıyordu. Benzeri şekilde VMORO ile yapılan müzâkerelerde Jane Sandanski liderliğindeki sol kanat ile anlaşıldığında istenilenin sosyalist bir idare tesisi değil devletin kurtarılması olduğu ehemmiyetle vurgulanıyordu. Bir anlamda 10 Temmuz, bütün ihtilâlleri sona erdirecek bir ihtilâl yaparak mevcut status quo’nun değişmesini önlemeyi amaçlayan bir eylem niteliği taşıyordu. Siyasî rejimin değişmesi liberal fikirler çerçevesinde değil bu rejimin bir ayrıntı olduğu status quo’nun, yâni “temami-i mülkiyet”in, korunması için isteniyordu. Bu nedenle de status quo’nun devamının tehlikeye girdiği düşünüldüğünde eski rejimin baskıcılığını aratmayacak siyasetler uygulanmasında, kavânin-i muvakkate ile meclisin devre dışı bırakılmasında bir sakınca görülmüyordu. Erken Cumhuriyet’in meclisi bir siyasî katılım aracı olmaktan ziyade meşruiyet sağlayıcı bir bürokratik kurum olarak gören yaklaşımı ile bu alanda tam bir ideolojik devamlılık bulunduğunu belirtmek gerekir.

1908 İhtilâli sonrasında liberal bir parlâmenter düzene geçileceğini uman çevreler büyük hayal kırıklığına uğramışlardı; ama 1905 sonundan itibaren İttihad ve Terraki’nin on beş yılı aşkın bir süredir Jön Türk çevrelerinde etkili olan entelektüel tartışmaları bir kenara bırakarak Türk unsurunun hakim millet rolü oynayacağı bir Osmanlıcılık, anti-emperyalizm, Türk olmayan Osmanlı anâsırının ayrılıkçılık olarak yorumlanan hareketlerine engel olma ve İmparatorluğu muhafaza temellerine dayanan yeni bir ideolojiye yöneldiğini bilenler açısından yeni gelişmeler hiç de şaşırtıcı olmamıştı. Bu tarihten itibaren Ahmed Rıza Bey gibi pozitivizmi Osmanlı resmî ideolojisi haline getirme hayâlleri kuran entelektüeller gitgide arka plânda kalırken, Dr. Bahaeddin Şakir, Dr. Nâzım, Talât, Ömer Naci Beyler gibi komitecilik vasıfları ağır basan liderler ön plâna çıkmışlardı. Ahmed Rıza Bey’in yorumlarından kendisinin bu kimselerin entelektüel kapasitelerini sınırlı

bulduğu ve onları küçümsediği anlaşılmaktadır. Ama bu kimselerin siyasî koşulları kendilerini beğenmeyen entelektüellerden çok daha iyi anladıkları şüphesizdir. Nitekim bu ideolojik yaklaşım İmparatorluk'tan ulus-devlete geçişin gerektirdiği ufak rötuşlar dışında Cumhuriyet resmî ideolojisinin de zeminini hazırlıyordu.

Bu gibi liderlerin elinde pragmatizmi şiar edinen İttihad ve Terakki temel amacı olan imparatorluk kurtarıcılığını gerçekleştirmek için değişik siyasetleri uygulamakta bir sakınca görmüyordu. 1909'da Kanun-i Esasî'yi İslâmileştirecek değişiklikler yaparken aynı yıl Nizamî mahkemelerde ilâma rabt edilen şahsî hukuk davalarının şer'î mahkemelerde rü'yetini yasaklayan bir kanun çıkartıyor; bir yandan gayr-ı müslimlere hakaret edenleri şiddetle cezalandırırken öte yandan İmam Yahya'ya gizlice Yemen'in dağlık kısmındaki Yahudileri Medine Paktı çerçevesinde idare yetkisi bahşediyor, her şeyin ötesinde Türkçü, İttihad-ı İslâmcı ve Osmanlıcı siyasetlerin hepsine aynı zamanda destek verebiliyordu. Bunu bir ideolojik zafiyet olarak nitelemek mümkün olduğu gibi temel amacı elde etmeye yönelik anlamlı bir pragmatizm olarak görmek de hatalı olmaz. Cumhuriyetin de Kadro hareketine gösterilen tepkide şekillendiği gibi katı bir ideolojiye aidiyeti arzulamaması ilginçtir. Ancak ortada kurtarılacak bir imparatorluk kalmaması ve ulus-devlet inşası misyonu Cumhuriyet'e bir dizi siyaseti daha katı biçimde uygulama imkânı veriyordu.

1908 İhtilâli'nin getirdiği bir diğer değişiklik o zamana kadar yerel hanedanlar, tarikatlar ve bürokratik klikler aracılığıyla yapılan siyasetin partiler tarafından icra edilmeye başlanmasıydı. Anılan yapılar da kısa sürede kendilerini yeni şartlara uydurmuşlar ve siyasete bu yeni kanalla katılmaya başlamışlardı. Ancak burada karşılaşılan temel sorun partilerarası mücadelenin eşit kurumlar arasında yapılmamasıydı. Kendini vatanı felâketten kurtaran bir "cemiyet-i mukaddese" olarak kabul eden İttihad ve Terakki, bu nedenle tüm partilerin üzerinde olduğunu düşünüyordu. Bunun sonucunda ise ona muhalefet vatan hainliği ile eşanlamlı oluyordu.

## 10 Temmuz dönüm noktası

İttihad ve Terakki, kendine muhalefet gibi bir rolü asla uygun görmediği gibi iktidarı tekelinde tutmak için her çareye başvurmaktan çekinmiyordu. Muhalefetin de iktidarı ancak eylemle ele geçirmenin mümkün olduğuna kanaat getirmesi nedeniyle bu alandaki değişimler seçimler yoluyla gerçekleşmiyordu. Bu baskıcı iktidar-komplocu muhalefet ilişkisinin kendisini tıpkı İttihad ve Terakki gibi vatanı kurtaran bir örgüt olarak gören

CHF(P) ile muhalefeti arasındaki ilişkiye misâl teşkil ettiği şüphesizdir.

İttihad ve Terakki'nin entelektüelizmden daha basit ve daha milliyetçi bir çizgiye kayması ve "muhafazakâr eylemciliği," ki bu radikalizm ile karıştırılmamalıdır, şiar edinmesi, bu örgütün genç subaylar arasında hatırı sayılır bir taraftar kitlesi bulmasına yol açmıştı. İhtilâlin vurucu gücü bu subaylar olduğu gibi bu kitle orduyu, tedricen ve hiyerarşiyi darmadağın ederek, kontrolü altına almıştı. 1913 yılında tamamlanan bu süreç sonrasında ordu Colmar von der Goltz'un kuramı çerçevesinde "bir Osmanlı millet-i müsellahası" yaratmak amacıyla siyasetin önemli aktörlerinden birisi haline gelmişti. Bu bir anlamda 1826'da siyaset dışına kaydırıldığı düşünülen bir kurumun yeniden ve değişik bir şekilde siyasete ağırlığını koyması demekti. Bunun ise modern Türk siyasetindeki dengelere kadar uzanan etkileri olduğu şüphesizdir. Erzurum Kongresi'nin bu anlamlı günde başlatılması Mütareke döneminde de bu en önemli Osmanlı millî gününe gösterilen saygının ilginç bir örneğiydi. Ancak ulus-devlet yaratılması sürecinde 10 Temmuz, tarihin fazla ehemmiyet taşımayan bir ayrıntısı haline geldi. Buna karşın, onun İşkodra'dan Basra'ya uzanan bir coğrafyanın günümüzdeki şekillenmesinde hayatî roller oynadığını unutmamak gerekir.

# Çeteler, Vatanseverlik, Kahramanlar

*23-24/06/2006*

Toplumumuzda çete sıfatıyla tanımlanan örgütlenmelerden duyulan kaygılar dile getirilirken, genellikle tarihî boyut ve bu tür yapıların içinde oluştukları ortam göz ardı edilerek, mesele ya vatanseverlik fikri ya da davranış psikolojisi bağlamında açıklanmaya çalışılmaktadır.

Çete temelli örgütlenmenin yakın tarihimizde oynadığı belirleyici rol göz önüne alındığında böylesi değerlendirmelerin ne denli sathî olacağı açıktır. Yakın tarihin dönüm noktalarından birisi olan 1908 hareketinin arkasındaki gerçek güç çete örgütlenmesi olan, daha sonra bu örgütlenmenin devlet tarafından yapıldığı ve 1919-22 döneminin mühim bir bölümünü çetecilik tartışmasıyla geçiren bir toplumun, meseleyi tarihî boyutundan bu denli soyutlayarak tartışmasının, bir övgü vesilesi saydığı tarihsizlik karakteriyle dahi açıklanması zordur. İlginçtir ki, bu alanda tarihin romantikleştirilmesi yoluyla yaratılan “Çılgın Türk” tipi ve Kuva-yı Milliye teşbihleri dahi tarihî bir süreklilik tesisine çalışmaktan ziyade bu tür atıflar vasıtasıyla mevcut yapılanmalara meşruiyet kazandırmaya gayret etmektedir. Meseleye yaygın yaklaşımın tarihî boyutu ihmâl dışındaki ikinci temel zaafı bu tür örgütlenmelerin hangi ortam ve kültürel yaklaşımın ürünü olduklarının dikkate alınmamasıdır. Bu yazıda söz konusu iki husus üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

## Çete örgütlenmesi ve iktidar ilişkisi

Yakın tarihimizin resmî yorumları, modern toplumumuzu ve hakim ideolojisini doğuran 1908 hareketinin aslında siyasî bir örgüt tarafından, ideolojik bir teze dayanılarak yeniden düzenlenen çeteler aracılığıyla gerçekleştirilen bir darbe olduğunu vurgulamamaya özen gösterirler. Sıklıkla vatansever subayların önderliğinde, “hürriyet” şiârıyla gerçekleştirilen popüler bir halk ayaklanması olarak yorumlanan bu hareket, gerçekte, modern dünya tarihinde çeteciliğin siyasî iktidar yolunu açtığı gelişmelerin başında gelir. Bunun farklı bir biçimde tarihselleştirilerek, ordu önderliğinde halk ihtilâli biçiminde kavramsallaştırılması, literatürde de kendisine gerçek niteliğini vurgulayan atıflarda bulunulmasını önlemiştir. Halbuki, 1908 hareketi, şüphesiz siyasî bir fikir etrafında örgütlenen çeteciliği, dönemin en çarpıcı misâli olarak verilen Pancho Villa (Doroteo Arango) ve Meksika İhtilâli’nden (1910-20) çok daha iyi temsil eden bir eylemdir.

1905 Sonbaharına kadar entelektüel niteliğini muhafaza eden Jön Türk hareketi, bu tarihte Dr. Bahaeddin Şakir ve Dr. Nâzım Beyler tarafından, Ermeni Daşnaktsutyun ve Makedon VMORO (Dahilî Örgüt) teşkilâtlanmaları taklit edilerek, yeniden örgütlendiğinde ya da Yahya Kemal'in tabiriyle gerçek anlamda bir "siyasî komita"ya dönüştürüldüğünde çeteciliği kendisine iktidar yolunu açacak temel güç olarak kabul etmişti. Burada ilginç olan, çeteciliğin muhafazakâr siyasetin aracı olarak kullanılmasıydı ki bu, belki de, tarihte görülen tek uygulamaydı. Örgütlenme modelinde örnek alınan Ermeni ve Makedon teşkilâtlarının benimsedikleri "değiştirme" ve "yıkma" temelli siyasetlere karşın Terakki ve İttihad Cemiyeti statükoyu muhafaza, onu yıkımdan vikâye fikrî arka plânına dayanan bir çetecilik plânıyla harekete geçiyordu. Diğer bir ifadeyle etkisi günümüzde bile hissedilen "muhafazakâr eylemcilik" ideolojisi kendine fiilî bir hareket sahası yaratıyordu.

Bu sahada eyleme geçme kararı alan Terakki ve İttihad Cemiyeti rüesâsının realpolitik'i Osmanlı Devleti'nin meselelerine pozitivizme ya da Edmond Demolins'in tezlerine dayanan çözümler getirmeye çalışan entelektüellere nazaran çok daha iyi anladıkları şüphesizdir. Gerçekten de siyasetin çözüm üretemediği, ayrılıkçı milliyetçiliğin silaha sarıldığı, komşu devletler desteğiyle çete olarak adlandırılan ve bâzıları 300 kişiden oluşan birliklerin Makedonya'yı savaş alanına dönüştürdüğü bir ortamın neticesi olan statükocu tepkileri, "bu memleketin hakiki sahipleri bizleriz" ve "vatanımızı Avrupalı emperyalistlere böldürtmeyiz" sloganlarıyla hülâsa edilen, bir siyasî program etrafında örgütlemek, kısa vâdede iktidar yolunu açmak alanında "tecemmüî" bir toplumu adem-i merkeziyet ve teşebbüs-i şahsî benzeri araçlarla "infiradî" bir yapıya tahvil benzeri entelektüel programlardan çok daha etkiliydi.

## Çeteler nasıl oluştu ve nasıl örgütlendi?

Nitekim, 1907 yılında söz konusu örgütlenmeyi sağlamak için Yunan komitelerinin yardımıyla gizlice Selânik'e sokulan Dr. Nâzım Bey, bu yapılanmanın zaten başlamış olduğunu görmüştü. Bölgedeki subaylar ceplerinden para harcayarak ya da gizlice askerî depolardaki silahları dağıtarak çeteler teçhiz ediyor ve bunlar mahkemelerin "delil yetersizliği" nedeniyle serbest bıraktığı Makedon ihtilâlcileri öldürüyorlardı. Dolayısıyla, mesele bu dağınık çabaların bir şemsiye altında örgütlenmesinde yatıyordu. Bizzat Dr. Nâzım Bey'in çete örgütlenmesini konu alan bir raporundan aktaracak olursak: "Bundan başka bize mensub hamiyyetli bâzı zabitândan birkaçı hattâ cebinden para sarfıyla tedârik eylediği tüfenglerle çeteler techiz etmişler… [ve] delâil-i kat'iyyenin fıkdanından dolayı resmen tevkif edemedikleri Bulgar muzırrasını bu çetelere öldürtmüşler"di.

Ohri gibi merkezlerde bizzat mülkî âmirlerin desteğinde kurulan ve silahlandırılan bu çetelerin faaliyetine hem idare hem de askerî makamlar göz yumuyor ve bâzıları bizzat subaylar tarafından yönetilen bu çeteler "ele geçirilemiyordu." İlginçtir ki, İngiliz gazeteciler bu çetelerden biri olan Ohri Cemiyet-i Hususiye-i İslâmiyesi'nin eylemleri ve fâili bulunamayan eylemlerdeki rolünü sorduklarında, bizzat örgütün ileri gelenlerinden olan kaymakam, böyle bir cemiyetin adını bile duymadığını ve bunun Bulgar komitecilerin propagandasından başka bir şey olmadığı cevabını veriyordu. Bunun yanı sıra 1908 yılında yeni nizamnâmesiyle Daşnaktsutyun'un "fedaî" teşkilâtını takliden bizzat üyelerinden oluşan ve kendisine bazen "Cemiyetin Jandarma Teşkilâtı" olarak atıfta bulunulan bir yapı tesis eden Terakki ve İttihad Cemiyeti, fedaîlerine gerektiğinde merkez hey'etleri tarafından mevcudiyeti vatan için tehlikeli olduğuna hükmedilen her şahsı ortadan kaldırma konusunda tam yetki veriyordu. Bunun da ötesinde fedaî şubeleri âcil durumlarda böylesi hükümleri beklemeden de eyleme geçme hakkına sahipti. Dr. Bahaeddin Şakir Bey'in mensuplarının vatan için her şeylerini feda etmeye daha yatkın oldukları için müteehhil olmayan ve mümkünse yetimlerden seçilmesini arzu ettiği, ezici çoğunluğu genç subaylardan oluşan bu fedaî teşkilâtı, 1908 yazında ortaya koyduğu suikast eylemleriyle harekete hatırı sayılır bir ivme kazandırmaya muvaffak olmuştu.

Ancak fiiliyatta, Terakki ve İttihad Cemiyeti'nin kendisine iktidar yolunu açacağını düşündüğü asıl örgütlenme genellikle asker ve kanun kaçakları tarafından kurulan çetelerin bu ortamda milliyetçi bir program etrafında yeniden düzenlenmeleriydi. Cemiyetin stratejistlerine göre bu çeteler, geleceğin Sovyet parti komiserlerini hatırlatan, Cemiyet mensuplarının idaresi altında "ulvî bir amaç uğrunda" ve "siyasî çeteler" olarak yeniden örgütlenmeliydi. Sözü gene Dr. Nâzım Bey'e verecek olursak, "Ben bu yolda çete teşkil eden zabitandan üç kişi tanırım. Şimdi Doyran, Koçana, Gevgili ve havâlisinde Gemici Hüseyin, Martin Mustafa, Arab [Şa'ban] vesâire kumandalarında dört beş Türk çetesi vardır. Bu çeteler Bulgarlar nerede bir Türk öldürürlerse orada en aşağı beş Bulgar öldürmek üzere icra-yı amel ediyorlar. Bu çetelerin Bulgarlar üzerindeki te'siri hükûmetin çıkardığı yüz bine yakın askerin te'sirinden daha büyük[dür]. Çünkü bu çeteler hükûmetin tevkif edemediği komite (organizatör)lerini öldürüb komitenin faaliyetine büyük sekte irâs ediyorlar."

## "Kardeşim Ali boş durma" çete kur…

İlginçtir ki, söz konusu ortam, pozitivist fikirleri nedeniyle, 1895'ten beri bu tür örgütlenmeye karşı çıktığı için Jön Türklerin "icraatçı" olarak anılan ve

çoğunluğunu genç subayların oluşturduğu kesimince hakarete varan eleştirilere maruz bırakılan Ahmed Rıza Bey'in dahi artık "vatanın elden gitmekte olduğu" endişesiyle genç Osmanlı subaylarına "Çete Teşkili Lüzûmuna Dair Mektub" yayınlamasına neden oluyordu. Ahmed Rıza Bey, "Kardeşim Ali" hitabıyla genç subaylara yönelttiği bu davetinde "böyle zabitlerin kumandasında … ahalinin iyiliği, devletin selâmeti niyetiyle silaha sarılan bir fırkayı hükûmet emr etse de asker urmaz, zabtiye uzakdan görse de görmemezliğe gelir, mal ve mülk sahipleri ise ma'el-memnuniye besler" tezini savunuyordu ki 1908 yazında bu öngörünün doğru çıktığı görüldü. Ahmed Rıza Bey'in altını hassasiyetle çizdiği "muhafazakâr eylemciliğin," devleti kurtarma, statükoyu koruma amacı nedeniyle, resmî kurumlardan diğer eylemciliklere gösterilenden farklı muamele göreceği tezi, bir anlamda, günümüzdeki tartışmalara da ışık tutacak mahiyettedir.

Bu tür çetelerin subaylar kontrolünde "millî bir fikir" etrafında yeniden örgütlenmelerinde kazanılan başarı, Terakki ve İttihad Cemiyeti'ni ülkenin diğer yerlerindeki meşhur çetecileri de kazanmaya yöneltmişti. İhtilâl öncesi gizlice gittiği Aydın Vilâyeti'nde dönemin meşhur çete reisi Çakıcı (Çakırcalı) Efe ile görüşen Dr. Nâzım Bey "vatanın elden gitmekte olduğu" ihtarıyla Efe'yi harekete katılmaya ve cemiyet mensubu subayların idaresinde harekete geçmeye râzı etmeye çalışmıştı. Cemiyetin Paris'te yayınlanan yayın organlarında Efe'yi öven ve gerçek şakinin aslında o değil de Sultan olduğunu savunan yazılar aracılığıyla kazanılmaya çalışan Çakırcalı önce destek sözü vermiş; ancak daha sonra kendisinin, Halife'ye karşı harekete geçeceği için Şeyhülislâm'dan fetva alınması konusundaki ısrarı kırılamayınca ihtilâle katılmamıştı. Bu başarısızlığa karşın Cemiyet, 1908 yazında Bursa ve havâlisinde örgütlediği bâzı Çerkes çetelerini harekete geçirmeye muvaffak olmuş; ancak eylem Makedonya'da kısa sürede başarıya ulaşınca bunların faaliyeti unutulmuştu.

Cemiyet'in kendilerine katılmaya ikna ettiği bir üçüncü grup çete ise Arnavut aşiret liderlerinin silahlı birlikleriydi. Kijanlı Ragıb Ağa ve Kırkdölenceli Raif Ağa benzeri mahallî liderlerin elleri altındaki silahlı toplulukların vazifelerinin aşireti korumadan "vatanı kurtarma" amacına yükseltilmesi, 1908 yazında Terakki ve İttihad Cemiyeti'ni hatırı sayılır bir vurucu kuvvete kavuşturmuştu. 1908 Temmuz'unda toplumumuzdaki etkisi bugün dahi hissedilen büyük değişimin yolunu açan "vatanseverlik" fikri etrafında düzenlenen bir çetecilik örgütlenmesi olmuştu. Terakki ve İttihad Cemiyeti'nin millî taburlar ve alaylar adını verdiği birlikler; bunlara katılan siyasîleştirilmiş çeteler, aşiret silahlıları, cemiyet fedaîleri ile harekete kazanılan Geg, Tosk, Ulah ve Sandanski idaresindeki VMORO sol kanadı

çeteleriyle beraber ordu hiyerarşisi çerçevesinde gerçekleştirilen askerî bir ayaklanmayla uzaktan bile alâkası olmayan bir eylemi gerçekleştirmişlerdi. Nitekim kendisine dayatılan istekleri kabul etmek zorunda kalan hükûmet, millî tabur komutanlarının asker kaçaklarını ve dağlarda saklanan hapishane firarilerini af vesikaları dağıtarak birliklerine dahil etmeleri benzeri gelişmeler ve nâm salmış çete liderlerinin katılımı nedeniyle eylemi "hareket-i serkeşâne" olarak nitelemekten de geri kalmıyordu.

## Devlet-cemiyet-çeteler (1908-1918)

İttihad ve Terakki Cemiyeti iktidara geldiğinde kendisine iktidar yolunu açan değişik nitelikteki çetelerle işbirliğini sürdürmenin ne denli zor olduğunu anlamakta gecikmedi. Siyasîleştirilen çeteler vazifelerinin bittiğini kabul etmek istemeyerek, kazandıkları gücü muhafaza etmek arzusunu izhâr ediyorlar, Cemiyet'in fedaî teşkilâtı "vatanın elden gitmemesi" için daha zecrî tedbirler alınması talebiyle siyasete sürekli müdahale ediyor, aşiret liderleri ise vatan kurtarıcısı kimlikleri nedeniyle mahallî siyasette kendilerine ayrıcalık tanınmasını talep ediyorlardı.

Bu alanda en büyük zorluk fedaî teşkilâtının sakinleştirilmesinde yaşanıyordu. Bu teşkilât gerçekten vatanı kurtarmak için her türlü bireysel fedakârlığı yapmaya hazır genç subaylardan meydana geliyordu. Meselâ bunlardan birisi olan ve Selânik garnizonunda görev yapan Hamdi Efendi adındaki bir mülâzım-ı sânî, ihtilâl esnasında arkadaşlarınınkine benzer eylemlerde bulunamadığı ve vatana bu yolda hizmet edemediği gerekçesiyle intihar etmişti. 1908 sonrasında fedaîler tarafından kurulan ve İttihad ve Terakki'yi vatanı kurtarma vazifesini ifada ağır kalmakla suçlayan Kırmızı Balta Cemiyeti benzeri örgütlenmeler, bu tür bireylerden oluşan bir teşkilâtın kontrol altında tutulabilmesinin ne denli zor olduğunu ortaya koyuyordu. Bu gruplar yayınladıkları Silah, Süngü, Top gibi isimler taşıyan dergilerde "Dilini Keserler, Anasını Bellerler" benzeri başlıklar altında yayınladıkları makalelerde muhaliflerle, ayrılıkçı fikirler peşinde koştuklarına inandıkları grupları tehdit ediyorlar ve meselelere siyasî çözümler getirilmesi yolundaki her türlü çabayı vatana ihanet olarak mahkûm ederek siyasetin önünde ciddî bir engel teşkil ediyorlardı.

İttihad ve Terakki Cemiyeti, nihaî tahlilde, kendisine iktidar yolunu açan, çoğunluğu Arnavut, çeteler ve aşiret silahlılarından kurtulmak için gösterdiği kararlılığı, siyasetin sıkıştığı anlarda onu açmaya yarayacak bir vurucu güç olarak mütalâa ettiği fedaî teşkilâtını ortadan kaldırma alanında göstermiyordu. Çünkü Cemiyet liderlerine göre muhalefetin susturulmasında,

ayrılıkçı eylemlerin bastırılmasında, kendisinin ve ideolojisinin iktidardan düştüğü durumlarda böylesi bir vurucu güç siyasetten daha yararlı olabilecek bir araçtı. Nitekim, Bâb-ı Âlî baskınına takaddüm eden günlerde Enver Bey "kendi menfaatlerini düşünen" "kabiliyetsiz ve enerjisiz paşaların" memleketi uçuruma götürdüğünü düşünüyor ve "genç insanlar ve hakikî vatanseverler"in yardımıyla "titreyen elleriyle birkaç ihtiyarın … her şeyin üstünde sevdiği … vatanının vasiyetnâmesini imzalama"larına karşı harekete geçiyordu.

Bu "genç ve vatansever" insanların yeniden ve tamamıyla Cemiyet'in denetimine giren iktidar kanalıyla örgütlenmeleri ise çetecilik ve fedaî teşkilâtlanmalarını devlet aygıtının resmî güçleri haline getiriyordu.

En üst düzenlemesini Teşkilât-ı Mahsusa örgütlenmesinde bulan ve 1915 Ermeni Tehciri'nden Arnavutluk'ta gerçekleştirilmeye çalışılan darbe girişimlerine, bâzı Arab aşâirinin devlet yanında muhalif mahallî liderlere karşı kullanılmasından, mahkûmların çeteler bünyesinde örgütlenerek Rus cephesi gerisine sevkine varan uygulamalarla ön plâna çıkan bu yeni düzenlemenin en mühim neticesi şüphesiz cemiyet-devlet-gizli teşkilât üçgeni içinde pratikte kime ve nasıl hesap verdiği belli olmayan bir örgütlenme yaratmasıydı.

Cemiyetin Dr. Bahaeddin Şakir Bey benzeri rüesâsı ve zabitan kadrosu idaresinde hareket eden, kâğıt üzerinde Harbiye Nazırı'na bağlı, kendisinde gerektiğinde valilere emir verecek güç bulan bu teşkilât bir yandan resmî niteliğe sahip olmuş, öte yandan ise uygulamada yazılı hiçbir kurala uymama ve eylemlerinin sorumluluğunu vermeme serbestiyetine mazhar bulunmuştur. Teşkilâtın kullandığı çeteler de kâğıt üzerinde sarf ettikleri mermi miktarını dahi her gün tutanakla bildirmelerini âmir kurallarla sınırlandırılmaya çalışılmışsa da bunların eylemleri de tamamen keyfî bir nitelik arz etmiştir. Burada bir parantez açarak böylesi teşkilâtların kendi vatandaşlarını da muhatap alabilen keyfî uygulamalarının, bazen varsayıldığının aksine, devletin kanun ve kurallar dahilinde gerçekleştirdiği istihbarat faaliyetiyle karıştırılmaması gerekliliğini vurgulamak zorunludur.

Bu noktada başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere İstiklâl Harbi idarecilerinin temel başarılarından birisinin 1919 sonrasında işbirliği zorunda kalınan çetecilik ile ilişkinin tedricen kesilmesi olduğunun altını çizmek gereklidir. Onlar da bâzı İttihad ve Terakki liderleri gibi belirli amaçlara ulaşma konusunda kendilerinden istifade edilen bu tür örgütlenmelerin daha sonra kontrollerinin ne denli zor olduğunu ve siyasetin önünü nasıl tıkadıklarını bizatihi tecrübe ederek öğrenmişlerdi. Ama bu ilişkinin kesilmesinden daha da önemlisi vatan kurtarmaya kalkışılmasının mutlaka bir

kahramanlık olmadığının yeni rejimin liderleri tarafından vurgulanmasıydı. Nitekim Mustafa Kemal'in bir dönem âzâsı olduğu İttihad ve Terakki'ye yönelttiği en önemli eleştirilerden birisi de buydu.

## Cumhuriyet ve çetecilik

Cumhuriyet'in 1946 öncesi çoğulculuğu reddeden ve kendisine vatanı doğru yolda ilerletme vazifesi yükleyen yaklaşımıyla İttihad ve Terakki'ye fazlasıyla benzediği doğrudur. Ama gözden uzak tutulmaması gereken husus, İttihad ve Terakki'nin kendisine iktidar yolunu açan çeteciliği, fedaî teşkilâtlanmasını devlet aygıtının derin bir uzvu haline getirme yaklaşımına karşılık, Cumhuriyet'in, Millî Mücadele'yi başlatan benzeri unsurları tedricen tasfiye etmesidir. Diğer bir deyişle Cumhuriyet, "Kuva-yı Milliye" ruhuna ideolojik düzeyde sahip çıkarken onun icracılarını kuralların belirlediği sınırlara çekilmeye zorlamış, bunu kabul etmeyenleri ise gerektiğinde zor da kullanarak tasfiye etmiştir. Her iki yapının da gerçek anlamıyla "hukuk devleti"ne geçişi temin edemedikleri doğrudur, ama Cumhuriyet'in İttihad ve Terakki rüesâsı tarafından bir engel olarak mütâlâa edilen "kanun devleti" olma konusunda ortaya koyduğu çaba göz ardı edilmemelidir.

Bunun yanı sıra Cumhuriyet'in "vatanın kurtarılmasına" gerek bulunmadığına sürekli bir biçimde vurgu yapması ve İttihad ve Terakki'nin gerçekleştirdiğine benzer örgütlenmelerin gerçekte "kahramanlık" olmadığına bazen sarahetle bazen de satır aralarında işaret ettiğinin de unutulmaması gerekir. Günümüzde Atatürkçülük ve Cumhuriyetçilik adına benzer örgütlenmelere girişilmesi, genç subayların vatanı kurtarmaya davet edilmesi, yaratılan "Çılgın Türk" tipiyle Cumhuriyet kurucularıyla gerçekte var olmayan bir devamlılığın savunulması, yirmibirinci asırda bölgenin en önemli gücünü "kurtarma" hedefiyle "Kuva-yı Milliye" teşkilâtlanmasına girişilmesi sadece anlamsız bir anakronizm değil, Cumhuriyet'in şiddetle reddettiği bir mirâsa, belki de farkında olunmadan sahip çıkılmasıdır.

Kahramanlık faslına gelince "vatana hizmet edemediği için" intihar eden Mülâzım-ı Sânî Hamdi Efendi'den, Fransa'da aldığı tıp diplomasıyla rahat bir hayat yaşaması mümkünken, hakkındaki gıyabî idam kararına rağmen önce Selânik oradan da İzmir'e geçerek, bir yandan Tütüncü Yakup Ağa kisvesinde dükkan işletip, panayırlarda Cambaz Mehmed Efendi nâmıyla akrobatlık icra ederken öte yandan da Cemiyet propagandası yaparak çete örgütleyen ve redif taburları efrad ve zabitânına Makedonya'da isyan bayrağını açacak dindaşlarına silah atmamaları için yemin ettiren Dr. Nâzım Bey'e varıncaya kadar, bu örgütlenmeleri düzenleyen ve onlarda görev alanların

“vatanseverlik” adına ölüm de dahil olmak üzere her türlü fedakârlığı göze aldıkları şüphesizdir.

## Reddedilmiş bir mirasa sahip çıkmanın sakıncaları

Gene Veliaht Doktorluğu ve Mekteb-i Tıbbiye Adlî Tıp Müderrisliği vazifeleriyle pâyitahtta bir müreffeh bir hayat sürmesi mümkünken, Ali İhsan Sâbis Paşa’nın anlatımıyla, “başında kabalak, ayağında çarık, sırtında tüfekle” ve günde iki saat uykuyla Teşkilât-ı Mahsusa Mahallî Reisi olarak Ermeni tehcirini idare eden Dr. Bahaeddin Şakir Bey’den, en ilginç misâlleri eski Arnavutluk lideri Enver Hoca ve Enver Sedat olan binlerce çocuğa isminin verilmesine yol açan bir şöhrete sahipken yaşamı mitralyözlere karşı yalınkılıç hücum ederken nihayete eren Enver Paşa’ya varıncaya kadar bu kimselerin her birinin bir macera filmi senaryosuna konu olabilecek hayatlar yaşadıkları da doğrudur. Bu kimselerin neredeyse hepsinin yaşamı kendilerine göre vatana hizmet yolunda sona ermiştir. Cumhuriyet’in bu kelimenin gerçek anlamıyla gözüpek kimseleri ideolojik düzeyde mahkûm etmesi yalnızca basit bir iktidar paylaşımı mücadelesinin neticesi olarak görülmemelidir. Bu aynı zamanda bir zihniyetin tasfiyesi çabasıydı. Günümüzde Cumhuriyetçilik adına onun binbir güçlükle tasfiye ettiğine benzer örgütlenmelerin savunulması, bunları kutsayan bir kültür yaratılması ve bu yolda yeni kahramanlık kriterleri tesis edilmesinin arkasındaki mantığı anlayabilmek ise gerçekten zordur. Burada unutulmaması gereken husus, bu tür örgütlenmelerin önüne geçilmesinin temel koşulunun, siyasetin işletilerek bunların doğdukları ortamın oluşumunun engellenmesi olduğudur. 1893 sonrasında siyasetin ve uluslararası dengelerin Makedonya sorununa çözüm bulmakta gösterdikleri zaaf “vatanın elden gitmekte”, “emperyalist Avrupalıların memleketimizi paylaşmakta oldukları” fikrî zemininde eyleme geçen örgütlenmeler yaratmıştı. Cemiyet-devlet-gizli teşkilât üçgenindeki sonraki örgütlenme de aynı düşünce sistematiğinin ürünü olup sadece kapsamındaki derinlik ve devletle ilişkisi açılarından farklılık gösteriyordu.

Ancak nihaî tahlilde mahkemelerin delil yetersizliğinden beraet ettirdiği “Bulgar muzırrasını” kendi paralarıyla teçhiz ettikleri çetelere öldüren zabitler Makedonya’nın İmparatorluk’tan kopmasını önleyememişlerdir. Aynı yorumu Teşkilât-ı Mahsusa mensupları için de yapmak mümkündür. Bu alanda bizlere eşsiz bir laboratuvar sunan tarihimizden alacağımız ders siyasetin önünü açarak böylesi ortamların oluşmasını engellemeye çalışmaktır. Günümüzde yaratılan ve Cumhuriyet kurucularıyla tarihî bağlantısı tesis edilmeye çalışılan “Çılgın Türk” tipi ve “vatan yolunda kendini feda eden kahraman” karakterinin aslında hesaplaşmamız gereken, toplumumuza derin acılar

yaşatmış bir geçmişe yeniden dönüş tehlikesini ihtiva ettiği unutulmamalıdır.

# Türk İstiklâl Harbi ve günümüz Türk toplumu

*27/10/2005*

Her şeyin ötesinde, tıpkı toplumumuz fertlerini birleştiren “Cumhuriyet” kavramı gibi İstiklâl Harbi’nin de günümüz değerleri çerçevesinde belli bir siyasî görüşün tekeline alınmaya, sadece onun geçmişi haline getirilmeye çalışılması, mutlaka sakınılması gereken bir yaklaşım olmalıdır.

Tarih çalışması, romancılık ya da televizyon belgeseli senaryosunun basılmış hali tasniflerinden birisine sokulması oldukça müşkil roman kahramanlı, resimli, akademik dipnotlu, askerî haritalı ve “Şu Çılgın Türkler” çarpıcı başlığını taşıyan popüler tarih romanının gördüğü alâka ve bunun da ötesinde yorumlanış biçimi “Tarihsizlik Çözüm mü?” başlıklı bir diğer yorum yazısında üzerinde durmaya gayret ettiğim, tarihin belli bir kesitinin kendi koşullarından soyutlanarak günümüz değer yargılarıyla ele alınması ve ardından da bununla günümüz arasında geçen süre tamamen bir kenara bırakılarak, güncelin parçası haline getirilmesi çabasının ilginç misâllerinden birisidir.

Kendini “Yeniden Kuva-yı Milliye” ya da “Mütareke Basını” benzeri sloganlar ve teşbihlerle ifade eden bu gayrete göre toplumumuz seksen seneyi aşan bir süre önce yazılmış bir senaryonun, benzer karakterde ancak değişik isimler taşıyan eşhas tarafından, sahneye konulmasıyla karşı karşıyadır. Bu yaklaşıma nazaran emperyalistler hiçbir zaman gündemlerinin ikinci sırasına düşürmedikleri “Doğu Sorunu (Eastern Question/Question d’Orient anlamında)” bağlamında Türklere nihaî darbeyi vurmak için harekete geçmiş, idare kendi çıkarı uğruna emperyalistlerle işbirliği yapan hainler eline düşmüş, içimizde yaşamalarına göz yumduğumuz sinsi gayri millî cemaatler zaten bekledikleri bu fırsatı değerlendirmek hevesiyle yeraltından yerüstüne çıkmışlardır. Dolayısıyla da bizim bu senaryonun uygulamaya konulmasına engel olan atalarımızınkine benzer bir hareket biçimi benimsememiz gerekmektedir.

## Tarih ve roman olmayan tarihî romanın mesajı

İlginçtir ki, bu çalışma üzerine yapılan yorumlar -eğer bundan bahsedebilmek mümkünse- ne roman kurgusu, ne kuramsal çerçeve ne de tarihî kaynakların ne denli nesnellikle kullanılıp tahlil edildiğine değinmezken konuya güncel sorunlarımızın hep “biz”i yok etmeyi düşünen, herhangi bir evrim geçirmeyen, her zaman dahilî hainlerden destek alan bir emperyalist saldırı

plânından kaynaklandığının ortaya konulması zaviyesinden yaklaşmaktadırlar. Çalışma hakkında fikir beyânında bulunan bir gazetecinin yaptığı "günümüzdeki ihanetleri de tabak gibi ortaya çıkaran bir projektör" benzetmesi belki de bu yaklaşımı en çarpıcı biçimde dile getiren yorumdur. Nitekim, söz konusu çalışmada teğmen, yarbay, parti, üniversite rektörlüğü, öğrenci derneği, milletvekili, genelkurmay benzeri unvan ve sıfatlar kullanılması da okuyucunun anlayacağı dilde yazma titizliğinin ötesinde (bu hacimdeki ve dipnotlu bir tarihî metin okuyucusunun mülâzım, kaymakam, fırka, Darülfünûn Emaneti, talebe cemiyeti, meb'us, Erkân-ı Harbiye Riyâseti benzeri kelimeleri ve tamlamaları anlayamamasının düşünülemeyeceği göz önüne alındığında), belki de farkında olunmadan yapılan, tarih-güncel bağlantısı kurma ya da diğer bir anlamıyla geçmişi, tarih olmaktan çıkartarak güncel siyasetin temel belirleyicisi haline getirme çabasının bir ürünüdür. Bu günceli tarih haline getirme çabasının yanı sıra çalışmada, "Hürriyet ve İtilâf Partili oldukları sakal ve kıyafetlerinden anlaşılan Arapsı adamlar" benzeri ifade ve yorumlarla günümüzde bâzı çevrelerce dile getirilen, bir kısmı ırkçı, tezler bilinçli biçimde kullanılmakta ve tarih güncelleştirilmektedir.

Bu nedenle,çalışmaya gösterilen alâka, şüphesiz, popüler kültürün toplumu kuşatarak esir alması, Türkiye'de her alanda Gresham Kanunu'nun geçerli olması benzeri açıklamalarla geçiştirilemeyecek ehemmiyeti haiz olup, belki de haksız biçimde cezalandırılan Almanya'nın dünyaya meydan okuması tezini işleyen bir diğer kitabın ülkemizde satış rekorları kırmasıyla beraber mütalâa edilmeli ve yorumlanmalıdır.

## Kendi merkezli tarih yaklaşımı ve İstiklâl Harbi

Tekrar edilmesi gerekirse, burada sorun Türk İstiklâl Harbi gibi epik karakterli bir olayın romanlaştırılması değildir. Bu zaten Halide Edip (Adıvar) ve Yakup Kadri (Karaosmanoğlu)'den, Kemal Tahir ve Attila İlhan'a ulaşan bir çizgide Türk edebiyatının seçkin kalemlerince yapılmıştır ve ileride bu konuyu temel alan romanların da kaleme alınacağı şüphesizdir. Aynı şekilde, Türk İstiklâl Harbi, bizzat Nutuk'tan, Stanford J. Shaw'un detaylı ve hacimli çalışmasına ulaşan bir çizgide çok sayıda tarih çalışması ve yorumu tarafından ele alınmış olup, malî kaynaklarından askerî stratejilerine, dış siyasetinden basınına varıncaya kadar en ince detaylarına inilerek incelenmiştir. Ama söz konusu çalışmaya sanki bu tarihî olay, Türk edebiyatçıları ve tarihçileri tarafından bütünüyle göz ardı edilmişçesine gösterilen alâka, kitabın yazarı tarafından ortaya atılan bâzı cephelerin daha önce ihmal edilmiş olduğu gibi bir roman yazarının asla dikkate almayacağı, ciddî tarihçilerin ise kabul etmeyecekleri bir nedenden değil siyaseti, geçmişi

güncele indirgeyerek yapma, günümüze “dış düşman kuşatması/iç düşman ihaneti” ve “mazlumiyet” paradigmalarıyla yaklaşılmasının gerektiği mesajından kaynaklanmaktadır.

Benzeri şekilde çalışmanın retrospektif ve teleolojik tarih yorumu ve tarihe kendi merkezli yaklaşımı da bu mesajı verme gayretinden kaynaklanmaktadır. Meselâ, Osmanlı Devleti’ne karşı kurulan emperyalist tuzak, onu paylaşmak için yapılan gizli anlaşmalar vurgusu, Osmanlı Devleti’nin bu harpteki müttefiklerinin kimler olduklarını tamamen göz ardı etmektedir. Her ne kadar denizaşırı müstemlekesi bulunmayan (tabiî 1908’de ilhak edilen Bosna-Hersek’in en azından Berlin Kongresi’nden bu tarihe kadar ne olduğunu tanımlamak oldukça zordur) Avusturya-Macaristan’ı kelimenin gerçek anlamıyla emperyalist olarak kabul etmemek mümkünse de Afrika’da Kamerun, Togo ve Namibya’dan, Çin sahillerinde Tsingtao ve Güney Pasifik’te Batı Samoa’ya kadar dünyanın değişik bölgelerinde müstemlekelere sahip Alman İmparatorluğu’nu başka bir kavramla tavsife imkân bulunmamaktadır.

Tıpkı İttifak Devletleri gibi İtilâf Devletleri de harp sonrası için paylaşım plânları yapmışlardı ki, askerî zafer durumunda muhtemel Osmanlı kazançları pek de az olmayacaktı. Ulrich Trumpener yaklaşık kırk sene önce yaptığı çalışmada Osmanlı-Alman ittifakının bir emperyalist-yarı müstemleke ilişkisi olmaktan ne denli uzak olduğunu ortaya koymuştur. Büyük Harp’in aslında Osmanlı paylaşımı için yapıldığı ise kendi merkezli tarihçiliğin yarattığı bir efsânedir. Harp bu amaçla yapılmadığı gibi talî cephede olanlar onu neticelendirmeyecekti. Bu, pek tabiî, Osmanlı cephelerindeki gelişmelerin harbin gidişâtını ve neticesini etkilemediği anlamına gelmez. Ama Büyük Harp, Batı Cephesi’nde sonuçlanacak, nihaî neticesi Alman ordularının Paris’e girip girmemesiyle belirlenecekti. Nitekim, Irak ve Filistin cephelerinde şehirler birbiri ardına düşerken Osmanlı askerî erkânı ve siyasî ricâli zaferden, Batı Cephesi’nde 21 Mart 1918 günü başlayan son Alman hücumunun akamete uğramasına kadar, ümidini kesmemişti.

Aynı şekilde, Büyük Britanya’nın Türkiye’yi (pek tabiî tarihe retrospektif yaklaşmayan bir çalışmada bunun Osmanlı İmparatorluğu olarak tercüme edilmesi gerekir) yok edinceye kadar savaşma kararı hiç de Osmanlı Devleti’nin “önemli” olmasından ya da kendi idaresi altındaki Müslümanların muhtemel bir Osmanlı zaferinden etkilenmesinden duyduğu korkudan kaynaklanmıyordu. Osmanlı cephelerinde savaşı nihayete erdirecek bir zafer iki taraf için de mümkün değildi, bunun da ötesinde, harbi kaybetmesi durumunda müstemlekeleri elinden alınacak olan Büyük Britanya’nın, Müslümanlarla olan, idare eden-edilen ilişkisi zaten sona erecekti. Ayrıca,

1914 yazı başında onaylanan Osmanlı-İngiliz Konvansiyonu sonrasında Arabistan yarımadasını paylaşan ve her ikisi de istediğini elde eden (İngilizler, Kuveyt, Katar, Bahreyn, Nevâhi-i Tis'a'nın güneyi gibi bölgelerdeki de facto kontrollerini ve buradaki mahallî liderlerle akdettikleri kontratları onaylatmak karşılığında Osmanlı idaresinden çıkarak bütünüyle Abdülaziz al-Sa'ud'un eline düşen Necd ve çevresini Osmanlı toprağı olarak tanıyorlardı) Osmanlı ve İngiliz hükümetleri de gerek bölüşme ve gerekse de gümrük tarifelerinden, Fırat ve Dicle'de ulaşıma varan her türlü hususta anlaştıklarını, aralarında uzun süreli bir işbirliği ilişkisinin gerçekleşeceğini düşünüyorlardı. Nitekim, İngiliz hükümeti ve diplomasisi harbin başlamasından sonra Osmanlı Devleti'ni silahlı bir tarafsızlığa razı edebilmek için elinden gelen tüm çabayı göstermiş, ancak Karadeniz Baskını sonrasında Asquith'in meşhur sözleriyle başlayan bir söylem benimsemişlerdi.

Harbin nedeni bizatihi Osmanlı paylaşımı olmadığı gibi, 1918 sonrası kurulmaya çalışılan yeni düzenin yegâne amacı da Türkleri cezalandırmak değildi. Almanya, Avusturya ve Bulgaristan'a zorla kabul ettirilen mücazat temelli karakuşî sulhün de süreç içerisinde Misak-ı Millî'nin temel tezini andıran "Bir Millet, Bir Devlet," ya da Sèvres'e duyulan infiâli çağrıştıran "Versailles'ın Zincirleri Kırılmalıdır" benzeri sloganlarla ortaya çıkanlara iktidar yolunu açtığı unutulmamalıdır. Burada, hiç şüphesiz, Türk İstiklâl Harbi'nin öne çıkarılması gereken en önemli hususiyetlerinden birisinin, te'sis edilen düzene daha sonra kelimenin gerçek anlamıyla çılgın biçimde itiraz edenlerden farklı olarak, en ağır şartlar altında bile, itidal elden bırakılmadan, meşruiyete dayanmaya azamî dikkat gösterilerek ve nerede durulacağını gayet iyi hesaplayarak itiraz etmek olduğuna işaret etmek gereklidir.

## Retrospektif, teleolojik tarih yaklaşımı

Bu hususlara ilâveten, Misak-ı Millî'nin "çağdaş"lık vurgusu yaptığını savunmak, Teşkilât-ı Esasîye Kanunu'ndaki "Hakimiyet bilâ kayd ü şart milletindir" ifadesinin "lâikliğin temelini at"tığını iddia etmek, kavram kargaşası bir yana, günümüz değerleriyle tarihe bakmanın ve ona teleolojik bir misyon yüklemenin oldukça ilginç misâllerini ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, "millî hakimiyet" ile "lâiklik" arasında zorunlu olarak birbirini doğuran sebep-netice ilişkisi yoktur. Meselâ, ilk maddesinde Afganistan'ı bir "İslâm Cumhuriyeti" olarak tanımlayan yeni Afgan Anayasası'nın 4. maddesi de "Millî hakimiyetin doğrudan ve temsilcileri aracılığıyla kullanılmak üzere millete ait" olduğunu vurgulamaktadır. Bunun tersi de bir zorunluluk olmayıp, lâik bir rejimin mutlaka millî hakimiyete istinat etmesi de şart değildir.

Ama bu kavram kargaşasının da ötesinde, kanun tanziminde “ahkâm-ı fıkhiyeyi” temel kaynak olarak alan (metnine1923 senesinde “Devletin dini” konusunda hüküm de eklenen) 1921 Teşkilât-ı Esasîye Kanunu’nun (unutulmamalıdır ki hakimiyet hakkındaki maddeye istinaden 1922 yılında Saltanat’a son veren TBMM hilâfetin muhafazasında bir mahzur görmemişti. İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde hakimiyet-i milliye kavramı gazete adı olabilecek yaygınlıkla kullanıldığına, Tunalı Hilmi’nin Ahali Hakimliği risâlesi 1902 senesinde neşrolunduğuna nazaran onu icat eden de TBMM değildi), 1937 yılında, bambaşka koşullar altında kanuna eklenen lâiklik ilkesinin temelini attığını ileri sürmek, duvarında Âl-i İmrân Suresi’nden alınan “Ve şâvirhüm fi’l-emr” ifadesinin levha halinde asılı bulunduğu, yaptığı ilk işlerden biri Men’-i Müskirat Kanunu ısdar etmek olmuş bir kurumu günümüz değerleri ve çatışmaları etrafında romantikleştirmekten başka bir şey değildir. Türk İstiklâl Harbi gibi devletimizin kuruluşuyla sonuçlanan ve içselleştirdiğimiz bir olay konusunda toplumumuzda hassasiyet görülmesinden tabiî bir şey olamaz. Ancak söz konusu hassasiyet bizi bu olayı ebediyete kadar güncel koşullarımızı değerlendirme, siyasetimizi, toplumsal ve dış ilişkilerimizi belirleme şablonu olarak kullanmaya, 2005 yılında Kuva-yı Milliye hareketi başlatmak gibi anakronizm dalında rekor kitaplarına girecek tavırlar benimsemeye zorlamamalıdır.

## Diğer seçenek İstiklâl Harbi’mizi unutmak mı?

Bu konuda daha soğukkanlılıkla bakabileceğimiz bir misâl vermek gerekirse, Amerikalıların, 1812 Harbi sırasında Washington, D.C.‘ye girerek Capitol ve Başkan’ın ikâmetgâhından başlayarak tüm resmî binaları ateşe veren, Baltimore’u kuşatan İngilizlere karşı Francis Scott Key’in, 1931 yılında Amerikan millî marşı olarak kabul edilen, ünlü şiirini yazmasına neden olan direnişi, delik deşik olan bayrağın McHenry Kalesi’nde kesintisiz bombardımana karşı dalgalandırılmasını unutmamaları, bunu genç nesillere toplumsallaştırma vasıtalarıyla nakletmeleri, bu konu üzerine çocuk kitabından romana, tarih çalışmasından televizyon belgeseline kadar değişik türlerde ürünler vermeleri ne kadar mânâlıysa, günümüz toplumunun güncel sorunlarına başkenti yakıp bağımsızlığa son vermeyi amaçlayan emperyalistlerle mücadele zaviyesinden yaklaşmaları, güncel siyasetleri eleştirenleri 1812-1814 Harbi sırasında İngiliz işbirlikçiliği yapanlara (bunların sayısı, tıpkı Bağımsızlık Harbi sırasında ortaya çıkanlar gibi, hiç de az değildi) ve bu dönemde İngiliz taraftarı yazılar kaleme alanlara benzetmeleri o derece anlamsızdır.

Böylesi bir yaklaşımı benimseyerek toplumlarını bir “Kurtuluş” öncesi-

sonrası sorunsalı etrafında, ezelî ve ebedî emperyalist tehdidi korkusuyla yaşatan, çeşitli bahanelerle yerli işbirlikçiler olmakla suçlananların çalışma kamplarına sığmadığı bir Arnavutluk yaratarak bunu dünyadan kopuk hale getiren Enver Hoca ve Emek Partisi'nin ülkelerini nereye götürdükleri ortadadır.

Ne toplumumuz İstiklâl Harbi sırasındaki Türk toplumudur, ne dünya 1918 yılının koşulları çerçevesinde şekillenmektedir ve ne de zaman 1918-2005 yılları arasında durmuştur. Türk toplumunun ezici bir çoğunluğunun İstiklâl Harbi'ni unutması, bunu inkâr etmesi ya da sadece kendi tarihimiz değil, dünya tarihi açısından büyük ehemmiyeti haiz bu olayı küçümsemesi mümkün değildir. Nitekim, bundan gerekli mesajların alınabilmesi belki de dünyayı daha sonra yaşamak zorunda kaldığı büyük yıkımdan kurtarabilirdi.

İstiklâl Harbi üzerine yapmakta geç kaldığımız ve bugün ancak dönemi çocuk yaşta yaşayanlarla gerçekleştirilecek sözlü tarih çalışmaları ve bu hareketin değişik seviyelerdeki liderlerinin biyografileri başta olmak üzere her tür araştırmanın teşviki şüphesiz gereklidir. Romancının ise pek tabiî şevke getirilmeye ihtiyacı yoktur. Ama elimizdeki bilgileri derinleştirerek, bu harbin sadece seçkinler düzeyinde değil toplumun diğer tabakalarında da nasıl gerçekleştiğini anlamamızı sağlayacak bu yeni çalışmalar, tarihe günümüz değerleriyle yaklaşarak "gurur veren tarih" arkeolojisi icra etmek amacıyla yapılmamalı ve olayı tarihî koşullar bağlamında ele almalıdırlar. Her şeyin ötesinde, tıpkı toplumumuz fertlerini birleştiren "Cumhuriyet" kavramı gibi İstiklâl Harbi'nin de günümüz değerleri çerçevesinde belli bir siyasî görüşün tekeline alınmaya, sadece onun geçmişi haline getirilmeye çalışılması mutlaka sakınılması gereken bir yaklaşım olmalıdır.

# CHP ve toplumumuzda ideolojik değişim

*19/02/2005*

Geçtiğimiz ay yapılan CHP kurultayı öncesi ve sonrasında yayın organlarında yapılan yorumların, bazı istisnâlar dışında, üzerinde birleştikleri nokta, bu partinin Türk siyasî hayatının vazgeçilmez köşe taşlarından birisi olduğu ve mutlaka yaşatılmasının gerektiğiydi.

Nitekim, değerli bir siyaset adamımız da bu konudaki kanaatini "CHP ideolojisi 200 yıllık yenilmişliğimize, geri kalmışlığımıza, 100 yılda bulabildiğimiz merhemin adıdır." ifadesiyle dile getirmeyi uygun görmüştü. Bu ifadenin önümüzdeki sorunun, bir partinin kendini yenilemekte karşılaştığı zorlukların çok ötesinde ve toplumumuzu etkileyen boyutta olduğuna işaret etmesi nedeniyle dikkatle incelenmesi gerekmektedir.

Yukarıdaki tespite köklerini Müdafaa-i Hukuk Hareketi öncesinde aramayı reddeden ve Osmanlı geçmişi ile her ne vesile ile olursa olsun ilintilenmekten kaçınan CHP yöneticilerinin katılacağını düşünmek bir hayli zordur. Bilindiği gibi, kendisini Müdafaa-i Hukuk Hareketi'ni gerçekleştiren, Cumhuriyet'i kuran ve modern Türkiye'yi yaratan siyasî hareket olarak gören CHF/P, aslında bütün bu hareketlerin fikrî zeminini hazırlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti ile var olan bağlarını, bilhassa 1926 tarihinden itibaren, kesin bir dille reddederek tarihî kopuş tezini savunmuştur. Bu tez günümüzde işlenirken, bu miras reddi fazla tartışılmadan kabul edilmekte ve genellikle Enver Bey (Paşa) ile Mustafa Kemal Bey (Paşa, Atatürk) kişilikleri etrafında şekillendirilen, gayet sathî, bir İttihatçılık-Cumhuriyetçilik farklılaştırılması yaratılmaktadır.

## Cumhuriyet ideolojik bir kopuş mu?

Bu yaklaşımın en ciddî zaafı ideolojik devamlılığı göz ardı etmemize neden olmasıdır. Konunun bu denli kişiselleştirilmesi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti çetrefilliğindeki bir siyasî hareket ve yarattığı ideolojinin, bir kişinin I. Dünya Savaşı sırasındaki askerî harekât idaresine indirgenmesi, aslında CHP'nin gerçek tarihî ve ideolojik köklerinin anlaşılmasını engellemektedir. Burada yapılan yanlışlık, İttihat ve Terakki'nin, aynen Cumhuriyet yorumlanırken yapıldığı gibi, bir kişinin fikirlerinin ve eylemlerinin ötesine geçen bir ideoloji üretmediğinin varsayılmasıdır. Bunun sonucunda ise, tıpkı Osmanlı tarihinin farklı padişahların kişilikleri çerçevesinde açıklanması gibi, bir asırlık toplumsal tarihimizin fikrî tutarlılıktan uzak, şahıslarla değişen bir çizgi

izlediği varsayılmaktadır.

Aynı fikrî temellere dayanan değişik siyaset anlayışlarının detaylarını, bu temellerin kişilerce yapılan farklı yorumlarını ve aynı düşüncelerin çok uluslu imparatorluk ile ulus-devlet bazlarındaki uygulamaları arasındaki farklılığı ideolojik kopuş olarak değerlendirmemiz aslında geçmişimiz kadar günümüzü de anlamamızın önünde ciddî bir engel olarak durmaktadır. Tarihimizde ideolojik kopuşlar bulunmakla beraber, Müdafaa-i Hukuk ve hattâ Cumhuriyetin böylesi bir kopuşun başlangıcı olarak kabul edilmeleri oldukça zordur. Bizzat Cumhuriyetin yeniden doğuş tezini ortaya atması bunun gerçekte yaşandığı anlamına gelmez.

Nitekim, İttihatçılığın yeni bir zemine oturttuğu Batı ile ilişkiler ve Batılılaşma tezi, vatandaşlığın "haklar" ya da "vazifeler" çerçevesinde şekillenmesinin gerektiği, nasıl tanımlanacağı, "millet-i hakime" ile bunun dışında kalan etnik ve dinî grupların ilişkilerinin ne temelde düzenleneceği, iktisadî hayatın nasıl "millîleştirileceği", toplumun yönlendirilmesinde "din"in mi yoksa "bilim"in mi rehber alınacağı, seçkinler-kitle ilişkisinin nasıl düzenleneceği, tarihin geleceği inşada nasıl kullanılacağı benzeri konularda birbirinden ancak vurgu farklılıkları gösteren yaklaşımları ideolojik kopuş olarak yorumlamamız bir anlamda neden değişemediğimizi, kabuk değiştirmediğimizi ve kendi dışımızdaki dünya ile uyum sağlayamadığımızı anlayabilmemizi de imkânsız kılmaktadır. Bunun da ötesinde vurgu farklarını siyaset ilmi kıstasları uygulayarak sağ-sol benzeri kategorilerle açıklamaya çalışmamız, konuyu kavramamızı daha da zorlaştırmaktadır. Nitekim, kamuoyumuz bu nedenle, toplumumuzda kendilerini sağ ve sol olarak tanımlayan örgütlenmelerin nasıl olup da karbon kağıdından çıkmış izlenimini veren refleksler verdiklerini yorumlamakta güçlük çekmektedir. Buna getirilen, bu kurumların "gerçek" anlamda "sağ" ve "sol" nitelik taşımadıkları açıklaması ise tatminkâr olmaktan bir hayli uzaktır. Tekrarlamamız gerekirse sorun CHP'nin nasıl idare edildiğinin çok ötesindedir.

## Geri kalmış bir ideoloji ve faturası

Aslında karşımızda duran mesele toplumumuzun, CHP'nin bâzı kurumlarla birlikte sahip çıktığı ideolojinin temel yaklaşımlarının, neredeyse bir asırdan beri, değişmemiş olması ancak buna karşın diğer toplumlarda görülmeyen bir dönüşüm yaşadığına inanmasıdır. CHP 1950 yılında iktidarı bırakmış, ancak İttihat ve Terakki'den devraldığı ideolojisi, geçirdiği sınırlı tadilâta karşın, topluma egemen olmayı sürdürmüştür. Bu açıdan baktığımızda, CHP kendi çağdaşı, toplumu belli bir hedefe taşıma misyonuyla ortaya çıkmış partilerin

hemen hepsinden uzun bir hayat yaşamıştır. Bu konuda kendisiyle kıyaslanabilecek partilerin başında gelen, tıpkı onun gibi sağ ya da sol benzeri siyaset ilmi kavramsallaştırmaları ile açıklanması mümkün olmayan ve 1929 sonrasında Meksika'yı neredeyse her seçime hile karıştırarak yetmiş yıl idare eden Partido Revolucionario Institucional'in aksine CHP, 1950 sonrasında böyle yollara başvurmadan toplumdaki etkinliğini sürdürmeye muvaffak olmuştur. Nitekim bu partinin varlığını sürdürmesinin gerekliliği konusunda çok farklı görüşleri savunan siyasetçiler ve entelektüeller fikir birliği içindedirler. Ancak burada müdafaa edilenin aslında bir parti değil âdeta iliklere işlemiş, asırlık bir ideoloji olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Türkiye'nin neredeyse bir asırlık bir süreyi aynı ideolojik çerçevenin sınırlarını en fazla törpüleyen siyasetler uygulayarak geçirmiş olması, toplumumuzu ilginç bir siyaset laboratuvarı haline getirmekle birlikte, günümüz olaylarına bir asır önceki İttihatçı zihniyetiyle yaklaşılması, toplumumuzun gelişmelere, kurgu bilim romanlarında bir tünelden geçerek gelecekte seyahat eden bir zaman seyyahınınkine benzer, tepkiler vermesine yol açmaktadır. Tekrar değerli siyaset adamımızın sözlerine dönecek olursak, sorun 100 yıl önde üretilen merhemde değil, bunun günümüz hastalıklarına çâre olabileceğinin düşünülmesindedir.

## Tarih ve işlevini yitiren realiteler

Benzeri şekilde, toplumsal değişimimizi izlerken, 1950 yılında bu ideolojik çerçevenin yerle bir olduğunu varsaymak da, aslında, bu tarihte gerçekleşen atılıma gereğinden fazla kredi vermektir. Bu açıdan bakıldığında, 1983 sonrasında çok daha ciddî bir değişim sürecine girildiği şüphesizdir. Ama bu dahi, meselâ, Doğu Avrupa'da on yıllık bir süreçte gerçekleşen dönüşümün bir hayli gerisinde kalmaktadır. Bunun nedeni ise tarihimizin önümüze koymuş olduğu çözülmesi imkânsız meseleler ve komşularımızdan, okyanuslar ötesindeki devletlere kadar herkesin bize düşmanca yaklaşması değil, toplumumuzun ideolojik bir dönüşüm üretememesi bunun yerine basit bir altın çağcılığı tercih etmesidir.

Konuya misâller yardımıyla yaklaşmak gerekirse, Türk basınının toplumdaki farklılıklara bakış açışının genelde Hüseyin Cahid Bey'in ünlü "Millet-i Hakime" makalesiyle tıpatıp uyuşması, Batı ile ilişkilerimizin ve Batılılaşmamızın, İkinci Meşrutiyet garbcılığını erken Cumhuriyete taşıyan Celâl Nuri (İleri) Bey'in "Şime-i Husumet" makalesindeki temel tezi (Batı can düşmanımızdır, biz onun gizli emellerini biliriz ama Batılılaşmamız medenileşmenin tek yolu ve bilimin gereğidir.) fazlasıyla içselleştirmesi, bir

ya da yarım asır once olduğu gibi seçkinler-kitle ilişkisine Gustave Le Bon, “dinbilim” münasebetine ise Ludwig Büchner ve d’Holbach’ın popüler tezleri çerçevesinde bakması toplumumuzun geçirdiği varsayılan değişim sürecini anlamamıza yardımcı olurlar.

Tarihimize farklı kişilikler etrafında yaşanan ciddî değişimler olarak bakmamız, aslında ne denli sınırlı bir dönüşüm yaşadığımızı anlamamız önünde önemli bir engeldir. CHP, İttihatçılığı günümüzde yaşatan diğer kurumlar gibi tarihimizi gözümüzün önünde canlandırmamıza ve değişememe nedenlerimizi anlamamıza yardımcı olmaktaysa da günümüz dünyası hattâ Türkiye’sinde işlevini yitirmiş bir kurumdur. Bu nedenle onun nasıl idare edildiği oldukça talî bir konudur. Bununla beraber tarihî bir vakfa dönüşmesi gerekenin sadece bu parti olduğunu varsaymak karşı karşıya bulunduğumuz sorunu bir hayli küçümsemek olur.

# sonuç yerine

Bu derlemede bir arada sunulan yorumlar, toplumumuzun gündemindeki değişik konular üzerine kaleme alınmışlardır. Ancak bu farklı konular üzerinde durma niteliği, onların belirli bir ortak paydası bulunmadığı anlamına gelmemektedir.

Bu payda ise konulara sathî ve güncel tartışma temelinde değerlendirmeler getirmek yerine onları, tarihî süreç çerçevesinde ele almaya ve toplumumuza özgülüğü vurgulamak yerine, mukayeseler yardımıyla, daha geniş bağlamlara oturtmaya çalışma girişimidir.

Yorumlarda sıklıkla vurgulandığı gibi toplumumuzun geçirdiği tarihî evrim, tarihsizlik, felsefesizlik ve dilsizliği iftihar vesilesi sayan, her alanda pragmatizmi (bu terim William James ya da Charles Peirce'in vurguladıkları anlamda felsefî bir yaklaşımı değil, güncele onun bağlamında ve sadece pratik çözümler getirmek amacıyla yaklaşma düşüncesini vurgulamaktadır) kutsayan bir yaklaşımın okur yazar tabakalarca içselleştirilmesi neticesini doğurmuştur. Bu eğilimin Türk toplumsal bilimler camiasında da yaygınlık kazanması ise hiç şüphesiz sorunun vahametini artırmıştır.

Derlemelerdeki yorumların hepsi de meselelerimizi bu tür bir pragmatizmi reddederek tahlil etmeye gayret etmişlerdir. Yorumlar meseleleri şahıslar çerçevesinde, güncel koşullar etrafında açıklamak yerine, onlara tarihî gelişim, kültürel eğilim ve etkileşimler bağlamında yaklaşmaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra yorumlar, belirli bir mekanik sebep-sonuç ilişkisini tespit, ispat ve benimsettirme yerine, meselelerin çok yönlü, girift ve ancak tarihî sürecin de anlaşılabilmesiyle tahlil edilebileceklerini göstermeyi hedeflemişlerdir.

Yukarıda zikrettiğimiz yaklaşımın bir diğer neticesi ise başka toplumlarla benzerliği olmayan her alanda sui generis bir yapının tasavvurudur. Bu nedenle bir yandan Türkiye'de demokrasinin, laikliğin, asker-sivil ilişkilerinin kendine özgü olması gerekliliği savunulurken, "İslâmî Calvinistler" benzeri bir "ötekileştirme aracılığıyla kavramsallaştırma" dahi "Türkiye'nin kendine has koşulları nedeniyle, diğer İslâm ülkelerinde görülmeyen ve görülemeyecek bir dinî reform yaşandığı" fikrî zemininde yapılmaktadır.

Toplumumuzun seçkinlerinin hatırı sayılır bir kısmı tarafından içselleştirilen bu yaklaşımın entelektüellik ve entelektüel tartışmayı belirleme iddiası, şüphesiz toplumumuzun meselelerine yaklaşımda ciddi bir sathîlik yaratmıştır.

Derlemede toplu halde sunulan yazılar, toplumumuzun sadece kendisine benzediği, bu nedenle de diğer yapılar üzerine gerçekleştirilen tahlillerin onun için geçerli olamayacağı yolundaki teze, misaller aracılığıyla, ciddi eleştiriler getirmeye çalışmışlardır. Yorumlar, elden geldiği ölçüde, bu eleştirilerin mutlaka Wallerstein ya da Polanyi'ninkiler benzeri global ölçekli kuramlar vasıtasıyla yapılmasının gerekli olmadığını vurgulamışlar, diğer bir ifadeyle, kendine benzerlik tezinin reddedilmesinin tek yolunun bir toplumu, onun tüm tarihini ve özgün niteliklerini yok sayarak, iktisadî istatistiklere indirgemek olmadığını göstermeye yönelmişlerdir.

Yorumlar bunu gerçekleştirmeye gayret ederken, okuyucuyu belirli bir yaklaşımı kabule ikna etmekten ziyade ona soru sordurtmak ve genellikle tartışmadan kabul ettiği mekanik ilişkileri sorgulatmayı hedeflemişlerdir. Giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi bunu gerçekleştirdikleri ölçüde amaçlarına ulaştıkları kabul edilebilir.

# Yazar Hakında

**M. ŞÜKRÜ HANİOĞLU** Princeton Üniversitesi öğretim üyesi ve bu kurumun Ortadoğu Araştırmaları Bölümü'nün başkanıdır. Kendisinin yayınlanmış kitapları arasında *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul, 1981), *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, 1889-1902* (İstanbul, 1986), *The Young Turks in Opposition* (Oxford, 1995) ve *Preparation for a RevoLution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford, 2001) bulunmaktadır.